- Log in
  - Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

- Log in
  - Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

REZULTATE

Despre bine si rau sau despre moralitate

- Prima Pagina

- Filosofie

- Despre bine si rau sau despre moralitate

Subiecte bac filosofie ( )

Lectii ( )

Programa ( )

CUPRINS:

- Despre bine şi rău sau despre moralitate
- Morala poate fi demonstrată
- Morala ca «negare a vieţii»
- «Suntem incapabili de a nu dori adevărul şi fericirea»

DESPRE BINE ŞI RĂU SAU DESPRE MORALITATE

Binele este valoarea supremă în domeniul moral, înfăptuirea practică a binelui presupunând a urmări întruparea cât mai deplină a unor valori ca: dreptatea, generozitatea, curajul, sinceritatea, prietenia etc. La întrebări precum: Ce sunt binele şi răul? Ce înseamnă dreptatea? Ce este curajul? Dar virtutea? Când şi faţă de cine se cer cultivate prietenia sau intransigenţa?, răspunsurile, aparent simple, comportă soluţii variate şi, uneori, chiar opuse. Frecvent, astfel de întrebări sunt formulate în legătură cu propriile acţiuni sau pentru a aprecia faptele altora.

Unele situaţii par neproblematice şi, spontan, oricine le poate caracteriza ca fi ind rele: fapta unei mame care îşi abandonează copilul sau şoferul care părăseşte locul accidentului fără să ajute victima. Există şi situaţii în care este difi cil să decidem ce este bine: o mamă care fură pentru a-şi hrăni copiii minori, tatăl ce minte în instanţă apărându-şi fi ul care a comis un jaf, elevul care-i sufl ă un răspuns colegului său, riscând, astfel, să fi e pedepsit.

Judecăm moralitatea unei fapte în funcţie de consecinţe/scop sau pe baza intenţiei care a stat la baza ei? Privită în funcţie de consecinţe (femeia îşi salvează copiii de la moarte), fapta pare a fi bună; dacă ne raportăm la norma ce recomandă Să nu furi!, fapta este rea. Teoriile etice, indiferent de natura lor, au în centru ideea de bine. Dacă răul (latinescul malum) poate fi şi nefericire, atunci binele poate fi echivalentul fericirii?

Potrivit mai multor gânditori, răspunsul este pozitiv, dar mulţi îşi recunosc neputinţa în a indica o cale spre atingerea fericirii.

Întrebările prezentate mai sus sunt de primă importanţă în etică, iar soluţionarea lor îndeamnă la refl ecţie filosofică.

Socrate, la fel ca şi Platon, afi rma că virtutea se învaţă. Întreaga problematică morală se va constitui în jurul acestei probleme, unii gânditori încercând să demonstreze posibilitatea creării unei ştiinţe ce are ca obiect morala fondată pe principii indubitabile, iar alţii argumentând că încercarea de a deduce norme de comportament pe baza unor principii unice este sortită eşecului.

J. Locke* (ca şi Immanuel Kant, de altfel) susţine posibilitatea întemeierii moralei ca ştiinţă. El consideră că putem fundamenta morala pe două premise:
existenţa lui Dumnezeu şi ideea de om ca fi inţă raţională. Aşa cum teoremele din geometrie pot fi deduse din premise evidente, tot aşa, dacă suntem imparţiali, putem deduce „natura binelui şi a răului" şi toate normele morale ce ne ghidează acţiunea şi comportamentul, din premisele menţionate anterior.

La polul opus, Fr. Nietzsche consideră că idealurile morale, lipsite de orice fundament transcendent (Dumnezeu a murit), sunt judecăţi de valoare, aprecieri care exprimă atitudinea în faţa vieţii a celor ce le formulează. Astfel, judecata morală nu poate fi revelatoare decât pentru un anumit tip de om, a cărui fi ziologie îi explică modul de a fi şi, în consecinţă, valorile.

Ierarhia valorilor este un fapt lipsit de legitimitate şi de fundament, dar nu ne putem da seama de aceasta decât pornind dinspre fapt spre sursă, analizându-i presupoziţiile latente, întreprinzând o genealogie a moralei*. Morala este semnul unor anumiţi oameni şi al unor anumite voinţe. Ea încearcă să corecteze viaţa şi s-o transforme, visează la o viaţă plină de virtute, la o viaţă care să respingă dorinţele şi plăcerile simţurilor, la o viaţă eliberată de corp.

Această respingere a vieţii reale, în numele unei alte vieţi veşnice, se exprimă, în plan religios, prin speranţa fericirii eterne în lumea de dincolo,

iar în fi losofi e, prin opoziţia dintre lumea aparenţelor şi cea a esenţelor. În opinia lui Nietzsche, atât filosofia, cât şi religia resping viaţa şi preferă ceva ce nu există. Acestea prescriu imperative vieţii, judecând-o şi condamnând-o neîncetat, iar atitudinea lor este nihilistă, de negare a vieţii.

Omul slab este cel care-şi exprimă, prin voinţă, incapacitatea de a-şi putea asuma viaţa cu toate dimensiunile ei (dorinţă, violenţa instinctelor), mărturisindu-şi,
prin aceasta, neputinţa. Libertatea voinţei înseamnă libertatea de a acţiona. Voinţa fără putere serveşte la ascunderea neputinţei celui slab. Morala converteşte
slăbiciunea în forţă, convertire ce manifestă secreta dorinţă a celui slab de a-l domina pe cel puternic. Toate modalităţile prin care s-a încercat convertirea
oamenilor la moralitate au fost în esenţă imorale, conchide Nietzsche.

Pascal, la rându-i, afi rmă că omul nu e capabil să renunţe la fericire, dar nici nu ştie calea pe care să o obţină.

Morala este constituită din totalitatea regulilor de conduită, care sunt valabile universal şi necondiţionat. Multe dintre aceste reguli nu aparţin, însă, exclusiv moralei, ci se regăsesc şi ca norme prescrise prin tradiţie, ca porunci religioase sau ca reglementări juridice.

Normele morale se disting prin faptul că sunt liber asumate ca reguli universale de comportament, întrucât sunt în acord cu valorile ce sunt dezirabile şi demne de respect.

Ce înseamnă să fim morali? Aparent, răspunsul este cât se poate de simplu. Ca să fim morali în tot ceea ce facem, nu se cer îndeplinite decât două condiţii: în primul rând, să ştim ce trebuie să facem sau, altfel spus, să avem discernământul necesar spre a deosebi binele de rău; în al doilea rând, trebuie să vrem şi să putem acţiona în conformitate cu ideile pe care ni le facem despre bine şi rău.

Dicţionar:

- amoral (lat. a-mores, fără moravuri) – care ignoră valorile, fără a avea conştiinţa binelui şi a răului.
- bine (lat. bene, bine; bun) – (înaccepţiunea generală) ceea ce este obiect de aprobare sau de satisfacţie. Problema etică esenţială este de a distinge „falsul bine", binele înşelător, de „adevăratul bine".
- etică (gr. ethikos, care priveşte moravurile, ta ethe) – reflecţie filosofi că asupra problemelor morale, asupra naturii binelui, a fundamentului datoriei, a sensului vieţii etc. Etica se poate caracteriza drept o concepţie coerentă despre conduita în viaţă sau drept o doctrină a moralei practice.

TEXTE:

MORALA POATE FI DEMONSTRATĂ

„Ideea unei fi inţe supreme, dotate cu nemărginită putere, bunătate şi inteligenţă, care ne-a creat şi de care depindem, şi ideea despre noi înşine, ca fiinţe inteligente şi raţionale, aceste idei, doar înţelese de mintea noastră, examinate pas cu pas, cum se cuvine, cred că ne-ar putea furniza fundamentele îndatoririlor noastre şi reguli de conduită care ar putea aşeza morala printre ştiinţele susceptibile de a fi demonstrate. Nu mă îndoiesc că, din premise evidente prin ele însele, am putea afl a adevărata natură a binelui şi a răului, prin deducţii necesare şi tot atât de incontestabile ca şi cele matematice, dacă ne-am dedica studiului moralei cu aceeaşi nepărtinire şi atenţie, cum facem şi cu celelalte ştiinţe. Este sigur că se pot percepe relaţii şi în alte moduri, tot atât de bine ca şi cu privire la număr şi întindere; şi nu văd de ce nu ar fi şi ele susceptibile de demonstraţie, dacă li s-ar aplica metoda potrivită pentru a examina şi număra acordul sau dezacordul lor. «Unde nu există proprietate, nu există nedreptate» este o propoziţie tot atât de certă ca orice

demonstraţie din Euclid; căci ideea de proprietate fi ind un drept la ceva, iar ideea numită «nedreptate» însemnând cotropirea şi violarea acestui drept, este evident că, aceste idei fi ind astfel stabilite şi numite, eu pot cunoaşte tot atât de cert că această propoziţie este adevărată, după cum cunosc că un triunghi are cele trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte.” *(John Locke, Eseu asupra intelectului omenesc)*

***John Locke (1632–1704)** – filosof francez, întemeietor al empirismului modern. Opere principale: Încercare asupra intelectului omenesc, Două studii asupra guvernării, Despre raţionalitatea creştinismului.

Exerciţiu: Precizează care erau normele morale pe care le respecta Robinson Crusoe? Argumentează.

MORALA CA «NEGARE A VIEŢII»

„A te abţine reciproc de la practicarea ofensei, a violenţei, a jafului, a recunoaşte voinţa semenului ca fi ind egală cu a ta, acestea pot deveni, într-un sens general, reguli de bună-cuviinţă între indivizi, în caz că există condiţiile necesare pentru aceasta (şi anume, o reală asemănare a puterilor şi a criteriilor indivizilor, precum şi apartenenţa lor comună la unul şi acelaşi corp social). Însă, din momentul în care s-ar încerca extinderea acestui principiu, mergându-se chiar până la considerarea ei ca principiu fundamental al societăţii, ea s-ar arăta, pe dată, în adevărata ei lumină: aceea de voinţă de negare a vieţii, de principiu al descompunerii şi al decăderii. În acest domeniu, trebuie să pătrundem temeinic până în străfunduri şi să ne stăvilim toate slăbiciunile sentimentale: viaţa însăşi

este, în esenţă, sustragere, rănire, biruinţă asupra celui străin şi asupra celui mai slab, oprimare, duritate, impunerea cu forţa a formelor proprii, asimilare sau, cel puţin şi în cel mai blând caz, exploatare – dar la ce bun să întrebuinţăm mereu aceste cuvinte în care s-a întipărit din vremuri străvechi un sens defăimător?

Chiar şi corpul în interiorul căruia, după cum s-a presupus mai sus, indivizii se tratează ca egali – aceasta se întâmplă în toate aristocraţiile sănătoase –,
acest corp este obligat el însuşi, în caz că e un corp viu şi nu unul muribund, să întreprindă, împotriva celorlalte corpuri, fapte de la care indivizii care îl alcătuiesc se abţin reciproc; el va trebui să fi e întruchiparea voinţei de putere, el va dori să crească, să se extindă, să acapareze, să dobândească preponderenţa
– şi aceasta nu pe temeiul vreunei moralităţi sau imoralităţi oarecare, ci din cauză că el trăieşte şi pentru că viaţa este tocmai voinţă de putere. [...]

«Exploatarea» aparţine nu unei societăţi corupte sau imperfecte şi primitive, ea aparţine esenţei vieţii, ca funcţiune organică fundamentală, ea este o consecinţă
a voinţei de putere propriu-zise, cea care e însăşi voinţa de a trăi. – Presupunând că, în teorie, acestea ar fi o inovaţie, în realitate, ele constituie, de fapt, factorul primordial al întregii istorii: să fi m măcar atât de cinstiţi ca s-o recunoaştem!”
(Friedrich Nietzsche, Dincolo de bine şi de rău)

«SUNTEM INCAPABILI DE A NU DORI ADEVĂRUL ŞI FERICIREA»

„Neputându-se lecui de moarte, de necazuri, de neştiinţă, oamenii au găsit cu cale, spre a fi fericiţi, să nu se mai gândească la aceste lucruri – este tot

ce au putut inventa ei, pentru a se mângâia de atâtea rele. [...] Toţi oamenii doresc să fi e fericiţi; toţi, fără excepţie. Oricât de diferite ar fi mijloacele pe care le întrebuinţează, ei năzuiesc toţi către această ţintă. Ceea ce-l face pe unul să meargă la război, iar pe altul să nu meargă, este dorinţa în care se afl ă amândoi, însoţită de vederi diferite. Voinţa nu face niciodată nici cel mai mic gest decât cu acest scop (al fericirii). Acesta-i, de când lumea, motivul tuturor acţiunilor omeneşti, chiar al celor ce se omoară sau se spânzură. Şi, cu toate acestea, de un număr mare de ani, nicicând fără credinţă nimeni n-a ajuns la acest punct la care toţi tind continuu. Toţi se plâng: principi şi supuşi, nobili şi oameni de rând, bătrâni şi tineri, tari şi slabi, savanţi şi ignoranţi, sănătoşi şi bolnavi; din toate ţările, din toate timpurile, de toate vârstele şi condiţiile. O încercare atât de lungă, atât de continuă şi de uniformă ar trebui să ne convingă cu adevărat despre neputinţa în care suntem, de a ajunge la fericire prin sforţările noastre proprii [...]."

„Ceea ce pare straniu la om este faptul că nu există nimic în natură, care să nu fi e în stare de a ţine loc de scop şi în care el să nu caute fericirea [...]. Unii au căutat fericirea în autoritate, alţii în cercetări şi ştiinţe, alţii în voluptăţi.

Aceste trei plăceri pământeşti au format trei secte, iar cei pe care-i numim filosofi n-au făcut altceva decât să urmeze, în mod efectiv, una dintre ele. Cei ce s-au apropiat cel mai mult de ele au găsit cu cale că este necesar ca binele universal, pe care toţi oamenii îl doresc, să nu stea în niciunul dintre lucrurile particulare ce nu pot fi posedate decât de un singur om şi care, având mai multe părţi, mai mult întristează pe posesorul lor, din cauza lipsei părţii pe care acesta nu o are, decât îl mulţumesc prin satisfacţia ce-i procură partea care-i aparţine. Ei au înţeles că adevăratul bine trebuie să fi e în aşa fel, încât toţi să-l poată poseda în acelaşi timp, fără micşorare şi fără invidie, şi nimeni să nu-l poată pierde împotriva voinţei sale. Ei au înţeles acest fel de bine, dar nu l-au putut găsi; şi,

în locul unui bine solid şi efectiv, n-au îmbrăţişat decât imaginea găunoasă a unei virtuţi fantastice. Instinctul ne spune că trebuie să căutăm fericirea noastră
în noi. Pasiunile ne împing în afară, chiar când lucrurile exterioare prin ele însele nu le stârnesc. Lucrurile din afara noastră ne ispitesc de multe ori şi ne
cheamă când nici nu ne gândim la ele. Aşa că, fi losofi i zadarnic vor spune: «Reintraţi în voi înşivă; acolo veţi găsi bogăţia». Nimeni nu-i va crede. Cei care-i cred sunt cei mai goi şi mai nătărăi. Căci ce este mai ridicol şi mai în van
decât ceea ce spun stoicii?

Ceilalţi spun: «Ieşiţi în afară; căutaţi fericirea în divertisment». Şi nici asta nu-i adevărat; vin bolile. Războiul lăuntric al raţiunii împotriva pasiunilor a făcut
ca acei care au voit să aibă pacea să se împartă în două secte. Unii au voit să renunţe la pasiuni şi să devină dumnezei; ceilalţi au voit să renunţe la raţiune şi
să devină vite. Dar nici unii, nici ceilalţi n-au putut-o face; şi raţiunea rămâne totdeauna în picioare, acuzând nimicnicia şi nedreptatea pasiunilor care tulbură
odihna celor ce li se abandonează; şi pasiunile sunt totdeauna vii, chiar şi în sufl etul care face efortul de a renunţa la ele. [...] În ceea ce priveşte dovezile,
suntem neputincioşi [...]. Căutăm adevărul, dar nu găsim decât incertitudine.

Căutăm fericirea, dar nu găsim decât nefericire şi mizerie. Suntem incapabili de a nu dori adevărul şi fericirea, însă nu suntem capabili nici de certitudine, nici
de fericire. [...] Fericirea nu e nici în afara noastră, nici în noi, ci în Dumnezeu, fie că-i din afară, fie că-i din noi.” (B. Pascal, Cugetări)

B. Pascal - Cugetări:

- „Răul este uşor de făcut. Există o infinitate [de rele]; binele este aproape unic.”

- „Niciodată răul nu este făcut aşa de plin şi cu atâta bucurie ca atunci când este făcut cu conştiinţă.”

- „Astfel, prezentul nesatisfăcându-ne niciodată, trăim cu speranţe înşelătoare, care, din nenorocire în nenorocire, ne duc până la moarte, capăt şi culme, de unde nu te mai întorci. ”

-

Meniu...

Despre bine si rau sau despre moralitate

- Unele situaţii par neproblematice şi, spontan, omul le poate caracteriza ca fiind rele: fapta unei mame care îşi abandonează copilul sau şoferul care părăseşte locul accidentului fără să ajute victima.
Există şi situaţii în care este difi cil să decidem ce este bine: o mamă care fură pentru a-şi hrăni copiii minori, tatăl ce minte în instanţă apărându-şi fi ul care
a comis un jaf, elevul care-i sufl ă un răspuns colegului său, riscând, astfel, să fi e pedepsit.

Judecăm moralitatea unei fapte în funcţie de consecinţe/scop sau pe baza intenţiei care a stat la baza ei? Privită în funcţie de consecinţe (femeia îşi salvează
copiii de la moarte), fapta pare a fi bună; dacă ne raportăm la norma ce recomandă Să nu furi!, fapta este rea. Teoriile etice, indiferent de natura lor, au în centru ideea de bine. Dacă răul (latinescul malum) poate fi şi nefericire, atunci binele poate fi echivalentul fericirii?

Potrivit mai multor gânditori, răspunsul este pozitiv, dar mulţi îşi recunosc neputinţa în a indica o cale spre atingerea fericirii. Întrebările prezentate mai sus sunt de primă importanţă în etică, iar soluţionarea lor îndeamnă la refl ecţie filosofică.

Socrate, la fel ca şi Platon, afi rma că virtutea se învaţă. Întreaga problematică morală se va constitui în jurul acestei probleme, unii gânditori încercând să demonstreze posibilitatea creării unei ştiinţe ce are ca obiect morala fondată pe principii indubitabile, iar alţii argumentând că încercarea de a deduce norme de comportament pe baza unor principii unice este sortită eşecului.

J. Locke* (ca şi Immanuel Kant, de altfel) susţine posibilitatea întemeierii moralei ca ştiinţă. El consideră că putem fundamenta morala pe două premise:
existenţa lui Dumnezeu şi ideea de om ca fi inţă raţională. Aşa cum teoremele din geometrie pot fi deduse din premise evidente, tot aşa, dacă suntem imparţiali, putem deduce „natura binelui şi a răului" şi toate normele morale ce ne ghidează acţiunea şi comportamentul, din premisele menţionate anterior.

La polul opus, Fr. Nietzsche consideră că idealurile morale, lipsite de orice fundament transcendent (Dumnezeu a murit), sunt judecăţi de valoare, aprecieri care exprimă atitudinea în faţa vieţii a celor ce le formulează. Astfel, judecata morală nu poate fi revelatoare decât pentru un anumit tip de om, a cărui fi ziologie îi explică modul de a fi şi, în consecinţă, valorile.

Ierarhia valorilor este un fapt lipsit de legitimitate şi de fundament, dar nu ne putem da seama de aceasta decât pornind dinspre fapt spre sursă, analizându-i presupoziţiile latente, întreprinzând o genealogie a moralei*. Morala este semnul unor anumiţi oameni şi al unor anumite voinţe. Ea încearcă să corecteze viaţa şi s-o transforme, visează la o viaţă plină de virtute, la o viaţă care să respingă dorinţele şi plăcerile simţurilor, la o viaţă eliberată de corp.

Această respingere a vieţii reale, în numele unei alte vieţi veşnice, se exprimă, în plan religios, prin speranţa fericirii eterne în lumea de dincolo, iar în filosofie, prin opoziţia dintre lumea aparenţelor şi cea a esenţelor. În opinia lui Nietzsche, atât filosofia, cât şi religia resping viaţa şi preferă ceva ce nu există. Acestea prescriu imperative vieţii, judecând-o şi condamnând-o neîncetat, iar atitudinea lor este nihilistă, de negare a vieţii.

Omul slab este cel care-şi exprimă, prin voinţă, incapacitatea de a-şi putea asuma viaţa cu toate dimensiunile ei (dorinţă, violenţa instinctelor), mărturisindu-şi, prin aceasta, neputinţa. Libertatea voinţei înseamnă libertatea de a acţiona. Voinţa fără putere serveşte la ascunderea neputinţei celui slab. Morala converteşte slăbiciunea în forţă, convertire ce manifestă secreta dorinţă a celui slab de a-l domina pe cel puternic. Toate modalităţile prin care s-a încercat convertirea oamenilor la moralitate au fost în esenţă imorale, conchide Nietzsche.

Pascal, la rându-i, afi rmă că omul nu e capabil să renunţe la fericire, dar nici nu ştie calea pe care să o obţină.

Morala este constituită din totalitatea regulilor de conduită, care sunt valabile universal şi necondiţionat. Multe dintre aceste reguli nu aparţin, însă, exclusiv moralei, ci se regăsesc şi ca norme prescrise prin tradiţie, ca porunci religioase sau ca reglementări juridice.

Normele morale se disting prin faptul că sunt liber asumate ca reguli universale de comportament, întrucât sunt în acord cu valorile ce sunt dezirabile şi demne de respect.

Ce înseamnă să fim morali? Aparent, răspunsul este cât se poate de simplu. Ca să fim morali în tot ceea ce facem, nu se cer îndeplinite decât două condiţii: în primul rând, să ştim ce trebuie să facem sau, altfel spus, să avem discernământul necesar spre a deosebi binele de rău; în al doilea rând, trebuie să vrem şi să putem acţiona în conformitate cu ideile pe care ni le facem despre bine şi rău.

Dicţionar:

- amoral (lat. a-mores, fără moravuri) – care ignoră valorile, fără a avea conştiinţa binelui şi a răului.
- bine (lat. bene, bine; bun) – (înaccepţiunea generală) ceea ce este obiect de aprobare sau de satisfacţie. Problema etică esenţială este de a distinge „falsul bine", binele înşelător, de „adevăratul bine".
- etică (gr. ethikos, care priveşte moravurile, ta ethe) – reflecţie filosofi că asupra problemelor morale, asupra naturii binelui, a fundamentului datoriei, a sensului vieţii etc. Etica se poate caracteriza drept o concepţie coerentă despre conduita în viaţă sau drept o doctrină a moralei practice.

TEXTE:

MORALA POATE FI DEMONSTRATĂ

„Ideea unei fi inţe supreme, dotate cu nemărginită putere, bunătate şi inteligenţă, care ne-a creat şi de care depindem, şi ideea despre noi înşine, ca fiinţe inteligente şi raţionale, aceste idei, doar înţelese de mintea noastră, examinate pas cu pas, cum se cuvine, cred că ne-ar putea furniza fundamentele îndatoririlor noastre şi reguli de conduită care ar putea aşeza morala printre ştiinţele susceptibile de a fi demonstrate. Nu mă îndoiesc că, din premise evidente prin ele însele, am putea afl a adevărata natură a binelui şi a răului, prin deducţii necesare şi tot atât de incontestabile ca şi cele matematice, dacă ne-am dedica studiului moralei cu aceeaşi nepărtinire şi atenţie, cum facem şi cu celelalte ştiinţe. Este sigur că se pot percepe relaţii şi în alte moduri, tot atât de bine ca şi cu privire la număr şi întindere; şi nu văd de ce nu ar fi şi ele susceptibile de demonstraţie, dacă li s-ar aplica metoda potrivită pentru a examina şi număra acordul sau dezacordul lor. «Unde nu există

proprietate, nu există nedreptate» este o propoziţie tot atât de certă ca orice demonstraţie din Euclid; căci ideea de proprietate fi ind un drept la ceva, iar ideea numită «nedreptate» însemnând cotropirea şi violarea acestui drept, este evident că, aceste idei fi ind astfel stabilite şi numite, eu pot cunoaşte tot atât de cert că această propoziţie este adevărată, după cum cunosc că un triunghi are cele trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte.” *(John Locke, Eseu asupra intelectului omenesc)*

***John Locke (1632–1704)** – filosof francez, întemeietor al empirismului modern. Opere principale: Încercare asupra intelectului omenesc, Două studii asupra guvernării, Despre raţionalitatea creştinismului.

Exerciţiu: Precizează care erau normele morale pe care le respecta Robinson Crusoe? Argumentează.

MORALA CA «NEGARE A VIEŢII»

„A te abţine reciproc de la practicarea ofensei, a violenţei, a jafului, a recunoaşte voinţa semenului ca fi ind egală cu a ta, acestea pot deveni, într-un sens general, reguli de bună-cuviinţă între indivizi, în caz că există condiţiile necesare pentru aceasta (şi anume, o reală asemănare a puterilor şi a criteriilor indivizilor, precum şi apartenenţa lor comună la unul şi acelaşi corp social). Însă, din momentul în care s-ar încerca extinderea acestui principiu, mergându-se chiar până la considerarea ei ca principiu fundamental al societăţii, ea s-ar arăta, pe dată, în adevărata ei lumină: aceea de voinţă de negare a vieţii, de principiu al descompunerii şi al decăderii. În acest domeniu, trebuie să pătrundem temeinic până în străfunduri şi să ne stăvilim toate slăbiciunile sentimentale:

viaţa însăşi este, în esenţă, sustragere, rănire, biruinţă asupra celui străin şi asupra celui mai slab, oprimare, duritate, impunerea cu forţa a formelor proprii, asimilare sau, cel puţin şi în cel mai blând caz, exploatare – dar la ce bun să întrebuinţăm mereu aceste cuvinte în care s-a întipărit din vremuri străvechi un sens defăimător?

Chiar şi corpul în interiorul căruia, după cum s-a presupus mai sus, indivizii se tratează ca egali – aceasta se întâmplă în toate aristocraţiile sănătoase –, acest corp este obligat el însuşi, în caz că e un corp viu şi nu unul muribund, să întreprindă, împotriva celorlalte corpuri, fapte de la care indivizii care îl alcătuiesc se abţin reciproc; el va trebui să fi e întruchiparea voinţei de putere, el va dori să crească, să se extindă, să acapareze, să dobândească preponderenţa – şi aceasta nu pe temeiul vreunei moralităţi sau imoralităţi oarecare, ci din cauză că el trăieşte şi pentru că viaţa este tocmai voinţă de putere. [...]

«Exploatarea» aparţine nu unei societăţi corupte sau imperfecte şi primitive, ea aparţine esenţei vieţii, ca funcţiune organică fundamentală, ea este o consecinţă a voinţei de putere propriu-zise, cea care e însăşi voinţa de a trăi. – Presupunând că, în teorie, acestea ar fi o inovaţie, în realitate, ele constituie, de fapt, factorul primordial al întregii istorii: să fi m măcar atât de cinstiţi ca s-o recunoaştem!”

(Friedrich Nietzsche, Dincolo de bine şi de rău)

«SUNTEM INCAPABILI DE A NU DORI ADEVĂRUL ŞI FERICIREA»

„Neputându-se lecui de moarte, de necazuri, de neştiinţă, oamenii au găsit cu cale, spre a fi fericiţi, să nu se mai gândească la aceste lucruri – este tot ce au putut inventa ei, pentru a se mângâia de atâtea rele. [...] Toţi oamenii doresc să fi e fericiţi; toţi, fără excepţie. Oricât de diferite ar fi mijloacele pe care le întrebuinţează, ei năzuiesc toţi către această ţintă. Ceea ce-l face pe unul să meargă la război, iar pe altul să nu meargă, este dorinţa în care se afl ă amândoi, însoţită de vederi diferite. Voinţa nu face niciodată nici cel mai mic gest decât cu acest scop (al fericirii). Acesta-i, de când lumea, motivul tuturor acţiunilor omeneşti, chiar al celor ce se omoară sau se spânzură. Şi, cu toate acestea, de un număr mare de ani, nicicând fără credinţă nimeni n-a ajuns la acest punct la care toţi tind continuu. Toţi se plâng: principi şi supuşi, nobili şi oameni de rând, bătrâni şi tineri, tari şi slabi, savanţi şi ignoranţi, sănătoşi şi bolnavi; din toate ţările, din toate timpurile, de toate vârstele şi condiţiile. O încercare atât de lungă, atât de continuă şi de uniformă ar trebui să ne convingă cu adevărat despre neputinţa în care suntem, de a ajunge la fericire prin sforţările noastre proprii [...].”

„Ceea ce pare straniu la om este faptul că nu există nimic în natură, care să nu fi e în stare de a ţine loc de scop şi în care el să nu caute fericirea [...]. Unii au căutat fericirea în autoritate, alţii în cercetări şi ştiinţe, alţii în voluptăţi.

Aceste trei plăceri pământeşti au format trei secte, iar cei pe care-i numim filosofi n-au făcut altceva decât să urmeze, în mod efectiv, una dintre ele. Cei ce s-au apropiat cel mai mult de ele au găsit cu cale că este necesar ca binele universal, pe care toţi oamenii îl doresc, să nu stea în niciunul dintre lucrurile particulare ce nu pot fi posedate decât de un singur om şi care, având mai multe părţi, mai mult întristează pe posesorul lor, din cauza lipsei părţii pe care acesta nu o are, decât îl mulţumesc prin satisfacţia ce-i procură partea care-i aparţine. Ei au înţeles că adevăratul bine trebuie să fi e în aşa fel, încât toţi să-l poată poseda în acelaşi timp, fără micşorare şi fără invidie, şi nimeni să nu-l poată pierde

împotriva voinţei sale. Ei au înţeles acest fel de bine, dar nu l-au putut găsi; şi,
în locul unui bine solid şi efectiv, n-au îmbrăţişat decât imaginea găunoasă a unei virtuţi fantastice. Instinctul ne spune că trebuie să căutăm fericirea noastră
în noi. Pasiunile ne împing în afară, chiar când lucrurile exterioare prin ele însele nu le stârnesc. Lucrurile din afara noastră ne ispitesc de multe ori şi ne
cheamă când nici nu ne gândim la ele. Aşa că, fi losofi i zadarnic vor spune: «Reintraţi în voi înşivă; acolo veţi găsi bogăţia». Nimeni nu-i va crede. Cei care-i cred sunt cei mai goi şi mai nătărăi. Căci ce este mai ridicol şi mai în van
decât ceea ce spun stoicii?

Ceilalţi spun: «Ieşiţi în afară; căutaţi fericirea în divertisment». Şi nici asta nu-i adevărat; vin bolile. Războiul lăuntric al raţiunii împotriva pasiunilor a făcut
ca acei care au voit să aibă pacea să se împartă în două secte. Unii au voit să renunţe la pasiuni şi să devină dumnezei; ceilalţi au voit să renunţe la raţiune şi
să devină vite. Dar nici unii, nici ceilalţi n-au putut-o face; şi raţiunea rămâne totdeauna în picioare, acuzând nimicnicia şi nedreptatea pasiunilor care tulbură
odihna celor ce li se abandonează; şi pasiunile sunt totdeauna vii, chiar şi în sufl etul care face efortul de a renunţa la ele. [...] În ceea ce priveşte dovezile,
suntem neputincioşi [...]. Căutăm adevărul, dar nu găsim decât incertitudine.

Căutăm fericirea, dar nu găsim decât nefericire şi mizerie. Suntem incapabili de a nu dori adevărul şi fericirea, însă nu suntem capabili nici de certitudine, nici
de fericire. [...] Fericirea nu e nici în afara noastră, nici în noi, ci în

Dumnezeu, fie că-i din afară, fie că-i din noi.” (B. Pascal, Cugetări)

B. Pascal - Cugetări:

- „Răul este uşor de făcut. Există o infinitate [de rele]; binele este aproape unic.”

- „Niciodată răul nu este făcut aşa de plin şi cu atâta bucurie ca atunci când este făcut cu conştiinţă.”

- „Astfel, prezentul nesatisfăcându-ne niciodată, trăim cu speranţe înşelătoare, care, din nenorocire în nenorocire, ne duc până la moarte, capăt şi culme, de unde nu te mai întorci. ”

Cauta

Analiza text filosofic Omul

Analizati urmatorul text filosofic (omul):

“După cum omul în perfecţiunea sa estre cea mai nobilă dintre fiinţe, tot astfel, lipsit de lege şi de dreptate, este cea mai rea din toate: căci cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme; însă omul se naşte având ca arme fireşti inteligenţa şi voinţa fermă, care sunt foarte proprii a fi întrebuinţate în scopuri contrarii.” (**Aristotel – Politica**)

Ideea principala a acestui text pune in relief faptul ca intr-o societate dreapta, omul are micro-universul sau, cu parti pozitive si mai putin pozitive, acestea fiind elementele ce il influenteaza in actiunile si gandirea sa si, de aceea, cand este lipsit de dreptate el se indeparteaza de propria sa natura.

Textul face parte din lucrarea de filozofie politică a lui Aristotel intitulata ***POLITICA*** care,in conceptia autorului,este prima dintre stiinte si studiază omul ca zoon politikon (animal social).Aristotel (384 î.Hr. - 7 martie

322 î.Hr.) a fost unul din cei mai importanți filosofi ai Greciei Antice, este întemeietorul științei politice ca știință de sine stătătoare. A întemeiat și sistematizat domenii filosofice ca Metafizica, Logica formală, Retorica, Etica.

Omul,inzestrat fiind cu o inteligenta deosebita trebuie sa profite de aceasta intr-un scop bun si anume de a trai la o lalta cu semeni sai intr-un cadru amiabil. Evident ca o viata buna si dreapta in care actele morale si cele intelectuale sunt posibile se poate obtine doar atunci cand oameni alcatuiesc o comunitate de fiinte capabile sa faca diferenta intre rau si bine,intre dreptate si nedreptate si cand menirea statului este de a urmari asigurarea dreptatii. Omul este o piesa importanta in compunerea unui stat tratandu-l ca pe o institutie naturala iar acesta trebuie sa lupte atunci cand este neindreptatit iar pentru acest lucru a fost inzestrat cu inteligenta si vointa ferma,calitati care-l ajuta enorm pentru ca rezulta din existenta omului ca fiinta sociala. Omul este considerat cea mai nobila dintre fiinte din cauza faptului ca in viziunea lui Aristotel omul reprezinta o ființă morală, capabilă de acțiuni în vederea binelui.

Henri Bergson in lucrarea „ Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei” ,impartateste aceeasi idee ca si Aristotel considerand ca inteligenta cu care se naste omul este consecinţa unui instinct si este cea care asigura adaptarea omului la mediu fiind o arma a acestuia care-l ajuta sa convietuiasca in statul vazut ca insitutie naturala.

O parere opusa este cea a filosofului Jean Jaques Rousseau. In timp ce Aristotel trateaza statul ca pe o institutie naturala, Jean Jaques Rousseau sustine existenta unei societati bazate pe contact social ce supune omul inegalitatii politice, diferentelor sociale. Aparitia societatii il limiteaza si ii anuleaza omului libertatea. Adevarata natura umana nu este cea sociala, ci consta in starea primitiva a omului salbatic, in alcatuirea originara a fiintei umane.

Din punctul meu de vedere tind sa fiu de acord cu Aristotel deoarece in sinea mea omul este o fiinta sociala,componenta a unui stat pe care-l foloseste drept mijloc sa-si dovedeasca inteligenta si vointa pe care le-a primit inca de la nastere. Fiind capabil sa deosebeasca dreptatea de

nedreptate acesta isi poate folosi calitatiile mentionate si atunci cand societatea nu e dreapta cu el luptand ca drepturile sale sa fie indeplinite.

Ca si o concluzie societatea are un rol bine definit,exista datorita omului ca fiinta sociala iar atata timp cat sociatetea este dreapta,aceasta reuseste sa nu-l indeparteze pe om de propria sa natura care de asemenea este capabil sa convietuiasca la o lalta cu semenii in vederea unei vieti mai bune.

Cauta

Meniu...

Analiza text filosofic Lucian Blaga - Geneza metaforei si sensul culturii

Analizati urmatorul text filosofic (cultura omului, Lucian Blaga):

"*Prin cultură, existenţa se îmbogăţeşte cu cea mai profundă variantă a sa. Cultura este semnul vizibil, expresia, figura, trupul acestei variante. Cultura ţine deci mai strâns de definiţia omului decât conformaţia sa fizică sau cel puţin tot aşa de strâns.*"

[Lucian Blaga – „Geneza metaforei și sensul culturii", unul din volumele din „Trilogia culturii"]

Ideea principala a acestui text evidentiaza faptul ca prin cultura omul isi descopere propriul sens al vietii. Cultura este un semn al umanului, este rezultatul creatiei umane, al dezvaluirii misterului. Sensul existentei umane se afla in cultura iar omul si-a creat o lume a lui, o lume ce tine de cunoastere in care misterul se dezvaluie doar celui ce este capabil sa-l primeasca si omul se afla in incercarea de a patrunde in acest mister.

Textul face parte din creatia filosofica „Geneza metaforei și sensul culturii" a lui Lucian Blaga (1895-1961), fost filozof, poet, dramaturg, traducător, jurnalist, profesor universitar și diplomat român. Autor al unei opere literare si filosofice impunatoare, creator al unui sistem original de gandire, Lucian

Blaga este cea mai complexa si fecunda personalitate a culturii romane din perioada interbelica.

Omul este sortit creaţiei, acesta încearcă să cunoască misterul şi să-l dezvaluie prin creaţii de cultură. Aceasta idee rezulta din faptul ca omul este capabil să isi sacrifice propria existenţă pentru creaţia de cultură iar in viziunea omului împlinirea sensului existenţei umane o reprezinta cultura. Viata este un dar si omul trebuie sa se bucure de ea si sa o traiasca cat mai frumos si util pt a nu o irosi. Fiecare om da un sens vietii sale si il urmeaza prin modul in care alege sa traiasca iar prin cultura omul se simte privilegiat avand oportunitatea de a-si depasi propria conditie in incercarea de a o imbogati. Evident ca omul da sens existentei prin diferite mijloace iar scopul acestuia este sa lase ceva folositor in urma lui, sub forma unei creatii culturale.

O parere asemanatoare este a lui Paul Ricoeur care sustine ca lumea culturii este mediul in care se afirma existenta fiind totodata produsul ei,termenul vizeasa omul ca individ, cu constiinta lui, cu aspiratiile lui,bucuriile si neimplinirile. Acesta considere ca omul trebuie sa recupereze sensul existentei sale interpretand semnele lumii,limbajul,cultura.

Spre deosebire de Blaga, Albert Camus nu abordeaza sensul existentei prin referire la raportul om-cultura. Acesta considera ca este imposibila o lume in care sa existe cunoastere adevarata, acesta meditand asupra faptului daca viata are sau nu sens. Sensul vieţii este o problemă personală: el se dobândeşte sau se pierde, se afirmă sau se neagă. Sensul lumii în întregul ei nu are de a face cu sensul vieţii personale.

Din punctul meu de vedere tins sa fiu de acord cu Blaga deoarece in sinea mea omul este o fiinta creatoare in adevaratul sens al cuvantului deoarece creatia sa este constiinta, provine din nevoi spirituale, pe care natura singura nu i le poate satisface. Cultura este menită să întregească omul, să-i “sădească” valorile culturale (deprinderi, obiceiuri, tradiţii, idealuri) specifice unei societăţi, valori fără de care omul nu se poate raporta la ceilalţi din comunitatea sa.

eBACALAUREAT.ro

- Log in
- Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

- HOME
- COMUNITATE
- ARTICOLE
- MATERII
- REZULTATE

Omul Fiinta Culturala

- Prima Pagina

- Filosofie

- Omul Fiinta Culturala

Subiecte bac filosofie (15)
Lectii (9)

Programa (6)

CUPRINS:

- OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ (Platon)
- LUCIAN BLAGA: OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ
- Modul de existență specific uman și destinul creator al omului
- SEMNIFICAȚIA METAFIZICĂ A CULTURII
- Diferența ontologică

- Aplicații:
- Constantin Noica: Împlinirea omului prin cultură, ca spirit
- SEMNIFICAȚIA LOGICĂ A CULTURII

OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ

Potrivit unuia dintre miturile lui **Platon** (în dialogul *Protagoras),* după crearea lumii, zeii 1-au însărcinat pe *Epimetheu* să atribuie fiecăreia dintre specii calităţi specifice. E1 a oferit „unora forţă fără viteză, altora, viteză fără forţă" şi tuturor mijloacele necesare supravieţuirii. *Prometeu,* fratele său, venind să cerceteze ceea ce a realizat, constată că dintre toate fiinţele vii a fost uitat omul. În absenţa unei alte soluţii, *Prometeu* fură focul şi cunoaşterea, oferindu-le omului, astfel incât acesta să poată supravieţui.

Ce dovedeşte acest mit? Că omul, originar, este lipsit de orice facilitate relativ la existenţa sa în această lume şi că el, pentru a continua să fie, a recurs la *unelte* şi la *politică* (existenţa alături de semenii săi). Nuditatea primitivă a fost acoperită de **cultură** (achiziţii ale unui grup de indivizi ce constituie o comunitate şi transmise prin educaţie).

Jean-Jacques Rousseau arăta deja în secolul XVIII că nu se poate preciza la propriu conceptul de „natură umană", atât de invocat în lumea în care trăim. Este implicată chiar o anume contradicţie, evidentă în măsura în care precizăm că ***„natura umană este de ordin culturar.*** A vorbi despre „natură", cu atât mai mult în cazul celei umane, nu se poate face decât din *orizontul propriu omului,* anume **cultura.** in această măsură se poate susţine însă că nu mai există în cazul omului ceva de ordinul „naturii", argumente în acest sens existând suficiente. Un bun exemplu îl constituie ***cazul „copiilor sălbaticr.*** Aceşti copii, privaţi de contactul cu alţi oameni, în afara socialului şi culturalului, nu mai prezintă la propriu o „natură", cu atât mai puţin una umană primitivă.

OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ

LUCIAN BLAGA (1897–1964)

A fost filosof, scriitor, profesor universitar, diplomat, personalitate majoră a culturii române interbelice.
În 1937, a devenit membru titular al Aca de miei Române; cu această ocazie, a ținut un discurs de recepție, intitu lat Elogiul satului românesc. După Dictatul de la Viena, s-a refugiat la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj. A avut un rol major în formarea tinerilor care făceau parte din „Cercul literar de la Sibiu".

Lucrări filosofice:

- Filosofia stilului
- Trilogia cunoașterii
- Trilogia culturii
- Trilogia valorilor
- Ființa istorică
- Despre conștiința filosofică.

MODUL DE EXISTENȚĂ SPECIFIC UMAN ȘI DESTINUL CREATOR AL OMULUI

Dacă abordările tradiționale s-au raportat îndeosebi la natura umană în genere sau la om ca ființă socială, filosofia culturii vizează în special omul ca ființă culturală — ca entitate care se definește în și prin cultură.

În viziunea lui Lucian Blaga, cultura are, în primul rând, o semnificație metafizică, fiind înțeleasă cu referire la mistere sau la profunzimile existenței, respectiv la Marele Anonim.

La rândul lui, prin raportare la orizontul misterului și la condiția lui de ființă culturală, omul se definește printr-un mod de ființare care îi aparține exclusiv: existența întru mister și pentru revelare. Nefiind doar ființă

biologică, asemenea animalului, căruia îi este proprie existența întru imediat și pentru securitate, omul este definit atât prin nevoia de a depăși imediatul, cât și prin destinul lui creator. Respingând ideea că aceste manifestări ar putea fi privite ca fiind „un simplu fenomen psihologic", Blaga consideră că saltul ontologic de la animalitate la umanitate a fixat definitiv omul în orizontul misterului și al revelării.

Ca subiect creator, omul se plasează în mod explicit în orizontul misterului, iar revelarea acestuia devine una dintre acțiunile lui definitorii. Imediatul și conservarea speciei sunt depășite prin raportarea la mister și prin actele creatoare, care nu sunt cunoaștere sau dezvăluire deplină a acestuia. Fără a se raporta însă la ceea ce depășește experiența, la ceea ce este dincolo de lumea lui, omul nu se poate împlini; mai mult, și-ar nega astfel destinul, natura proprie.

Definitorii pentru el devin astfel destinul creator și plăsmuirile creatoare, care nu sunt altceva decât „emisiunea complementară" a actului creator. Cu alte cuvinte, cum spune filosoful român, omenescul din om se manifestă odată ce „omul biologic s-a lansat în orizontul misterului și al unor virtuale revelări". El distinge mutația ontologică de cea biologică, proprie și diferitelor specii de organisme; prin această caracteristică esențială, omul este singurul subiect creator în cosmos. Modul eminamente uman de a fi este „condiția generală și necesară", realizată printr-un salt ontologic, care radicalizează distanța dintre animal și om. Acesta din urmă se raportează deopotrivă la imediat și la mister.

Creația va prevala însă asupra grijii pentru propria securitate, nu numai prin faptul că ființa umană nu se poate împlini fără a lua o atitudine față de transcendență, de ceea ce este dincolo de imediat, de lumea concretă, dar mai ales prin aceea că, uneori, individul, „capturat" de destinul lui crea tor, va lăsa deoparte propria viață, individuală, concretă, pentru viața spiritului.

Cele două determinări, misterul și revelarea, nu au conotație religioasă, ci

filosofică. Destinul său creator îl pune pe om față în față cu misterul și îi cere imperativ să ia atitudine față de acesta. Nu este vorba de o simplă atitudine teoretică ori de o cunoaștere sau dezvăluire a misterului, ci mai degrabă de un act creator, de o „plăsmuire", de o construcție a unei lumi în care subiectul devine și el un creator. Dacă nu al lumii, în genere, cel puțin al lumii sale. Dar astfel lumea însăși va fi culturală.

SEMNIFICAȚIA METAFIZICÃ A CULTURII

A exista ca om înseamnă din capul locului a găsi o distanță față de imediat, prin situarea în mister. Imediatul nu există pentru om decât spre a fi depășit.(…)
Dar situarea în mister, prin care se declară incendiul uman în lume, cere o completare; situației îi corespunde un destin înzestrat cu un permanent apetit: nevoia de a încerca revelarea misterului. Prin încercările sale revelatorii, omul devine însă creator, și anume creator de cultură în genere. Facem o deducție a condițiilor culturii, adâncind înșesi dimensiunile existențiale ale omului. Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care și-l permite omul ca podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este existența în mister și pentru revelare.
(...) Cultura ține deci mai strâns de definiția omului, decât conformația sa fizică sau cel puțin tot așa de strâns. (...) Cultura n-o privim aici neapărat în înțeles
umanist, ca mijloc de atenuare a animalității, sau ca reacțiune împotriva animalității ca atare. (...) Ea e împlinirea omului. (...) Fără o schimbare a modului, planului, orizontului existențial, cultura nu s-ar fi ivit niciodată, oricât geniu ar fi tresărit sub țeasta umană. În fundamentarea culturii nu se poate evita acest motiv ontologic, de deștelenire inițială a câmpului existențial. Existența `n mister și pentru revelare se găsește, ca miez implicat, în orice creațiune de cultură, cum faimosul cogito mocnește în orice judecată a cunoașterii umane. (...) „Omul" a fost produs printr-o

mutațiune biologică numai cât privește conformația sa de specie vitală; cât privește modul său de a exista (în orizontul misterului și pentru revelare), omul s-a declarat, datorită unei mutațiuni ontologice, singular în Univers. (...)

Omul tinde să-și reveleze sieși misterul. Lucru posibil pe două căi: prin acte de cunoaștere sau prin acte plăsmuitoare.

Revelarea prin plăsmuiri duce în genere la creație de cultură. Repetăm, cultura e trupul și expresia unui anume mod de existență a omului. Pentru a fi creator de cultură, omul nu trebuie să fie decât om, adică o ființă care trage consecințele existenței sale specifice. *(Lucian Blaga, Geneza metaforei și sensul culturii)*

Animalul

El există exclusiv întru imediat și pentru securitate.
El cunoaște, în felul său, lumea concretă.
Animalului i se pot atribui anumite categorii cognitive în sens funcțional.
Animalul poate fi producător de civilizație, dar astilistică, stereotipă și atemporală.

Omul

Omul nu există exclusiv întru imediat și securitate, ci și în orizontul misterului și pentru revelare.
Omul e înzestrat cu un destin creator de cultură (metaforică și stilistică).
Omul e înzestrat nu numai cu categorii cognitive, ca animalul, ci și cu categorii abisale.
Omul are posibilitatea nu numai de a „produce", ci și de a „crea" o civilizație, de aspect stilistic și istoric valabilă.
(Lucian Blaga, Geneza metaforei și sensul culturii)

Dicționar:

Imediat — nemijlocit, nemediat, concret.
Mister — ceea ce depășește experiența și este inaccesibil cunoașterii.
Revelare — arătare, punere în lumina conștiinței.
Mutație ontologică — salt din orizontul existenței biologice în cel al culturii; diferența specifică față de animalitate; se manifestă prin nevoia de a crea.

DIFERENŢA ONTOLOGICĂ

Problema la care încearcă să răspundă **Lucian Blaga** este una decisivă: atunci când se poate enunţa despre animal o inteligenţă mai mult sau mai puţin evoluată (ceea ce înseamnă o diferenţă graduală între om şi animal), se mai poate vorbi despre o diferenţă de esenţă? Omul reprezintă doar o altă treaptă a evoluţiei naturale sau mai există în om ceva ce nu poate fi epuizat de aducerea în discuţie a inteligenţei şi chiar a capacităţii sale de a alege?

Răspunsul lui **Blaga** este unul care subliniază tranşant faptul că omul are o poziţie specială, o poziţie care nu poate fi atinsă indiferent cât de mult s-ar amplifica inteligenţa animală, deci o poziţie care nu mai este în niciun fel o altă treaptă, nefiind, pentru a spune aşa, ceva în ordinea „vieţii" (biologice). Diferenţa dintre om şi animal este una de ordin *ontologic,* altfel spus insurmontabilă, fiind vorba despre o cu totul altă stare de manifestare a fiinţei decât cea care se realizează sub forma vieţii.

Diferenţa ontologică prin care se poate recunoaşte adevărata deosebire între om şi animal este, în concepţia lui **Blaga, cultura.** Doar pornind de la cultură, apreciază el, putem să subliniem într-adevăr diferenţa între om şi animal.

APLICAȚII:

1. Evidențiază problema filosofică abordată în textul de mai sus și selectează conceptele utilizate.
2. Care sunt condițiile culturii și în ce mod influențează acestea comportamentul uman?
3. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Creația are pârjolul ei. Meșterul

Manole și-a zidit soția sub pietre și var pentru ca să înalțe biserica” (Lucian Blaga). Identifică și alte referințe la actul creației în câteva opere literare studiate și analizează-le comparativ cu aceasta.
4. Reconstruiește demersul lui Lucian Blaga privind semnificația culturii, pornind de la următorii termeni: imediat, existență întru mister și pentru revelare, act de cunoaștere și act plăsmuitor.

ÎMPLINIREA OMULUI PRIN CULTURĂ, CA SPIRIT. CONSTANTIN NOICA

CONSTANTIN NOICA (1909–1987)

A fost elev al Liceului bucureștean „Spiru Haret”. A absolvit Facultatea de Litere și Filosofie din București, cu teza de licență Problema lucrului în sine la Kant. În 1939, a obținut doctoratul în filosofie, cu teza Schiță pentru istoria lui „Cum e cu putință ceva nou”. În anii 1958-1964, a fost deținut politic. Din 1975, s-a retras la Păltiniș. A fost preocupat de toate marile domenii ale filosofiei. Este autorul uneia dintre cele mai importante lucrări de ontologie din secolul al XX-lea: Devenirea întru ființă (1981).

Lucrări principale:

- De dignitate Europae
- Devenirea întru ființă
- Mathesis sau bucuriile simple
- Rostirea filosofică românească
- Sentimentul românesc al ființei

Pentru Constantin Noica, „cultura e omenească, e adevărul nostru, e ordinea după chipul și asemănarea noastră” (Mathesis sau bucuriile simple).

El distinge, plecând de la „dualismul” geometrie-istorie, între două tipuri de cultură — una de tip matematic, cealaltă de tip istoric. Cultura de tip matematic se fundamentează pe ideile de ordine și de adevăr matematic, iar idealul ei este o maŢesis universalis, „un sistem care să dea socoteală de tot ce se întâmplă în univers”. Spre deosebire de aceasta, cultura de tip istoric se orientează spre subiect, spre „ceea ce se petrece acolo, înăuntru”. Ambele se raportează la idealul uman de ordine și, chiar dacă s-a crezut că ordinea aparține naturii, lumii exterioare, în modalități diferite, acestea relevă că „nu natura e ordine, nu lumile astronomice”, ci „spiritul e ordine și el ritmează realitățile”.

Potrivit filosofului român, pentru înțelegerea omului este necesară clarificarea raporturilor dintre individual și general, dintre om ca individualitate și om ca ființare autentică, împlinită, ca „instanțiere” individuală
a generalului, a Omului. Aceste raporturi sunt reinterpretate din perspectiva unor distincții fundamentale: situații statistice / fapte logice, logica lui Ares / logica lui Hermes.

Primul model cultural este acela în care întregul acaparează partea, în care „omul este asemenea ostașului în oaste”; pentru celălalt, omul, ca individualitate, nu mai este un fapt statistic, ci unul logic: partea reflectă întregul. Un individual exemplar, cum este Socrate, „rezumă întreaga umanitate”, este un individual-general, o parte „ridicată la puterea întregului”. Dacă, prin cel dintâi, Noica are în vedere cunoașterea de tip matematic, prin cel de-al doilea este vizată cealaltă, de tip istoric, și, ceea ce este mai important, însuși sensul existenței umane individuale: împlinirea, realizarea, revelarea a ceea ce este omul într-o viață exemplară.

Cultura, prin manifestările ei, relevă necesitatea întâlnirii celor două logici, dar și evaluarea superioară a logicii lui Hermes: numai individul care lasă în urma lui o operă sau care sădește măcar un pom, numai acela se împlinește, numai acela se ridică la puterea generalului, a umanului.

Mai mult decât atât, această putință îi aparține numai omului, care rămâne astfel „individualul cel mai uimitor”.
Cele două modalități de înțelegere a raportului parte-întreg — întregul explică partea, respectiv partea explică întregul — „se combat statornic în istoria culturii”.

Spiritul însă, iar omul trebuie să fie spirit, argumentează Noica, reprezintă doar unul dintre cele două sensuri: ai atins această treaptă a spiritului numai atunci când tu însuți, un individual, o parte, explici sau reprezinți întregul, umanitatea.

Modelul este, printre altele, acela al lui Socrate: „Omul este în Socrate, nu în uman”.

A ne realiza ca oameni presupune, în perspectiva gânditorului român, a trăi logic, a înfrunta viața cu ajutorul formelor spiritului. Pe de o parte, viața se relevă ca „devălmășie anarhică” (lipsă de ordine). Spiritul, pe de altă parte, se relevă ca ordine, luciditate, înstăpânire asupra vieții și dezordinii ei. A te lăsa în voia vieții, trăind „nedisciplinat și amorf” e totuna, spune Noica, cu „a te desființa ca individ”.

Viața nu trebuie să copleșească individul, ci, dimpotrivă, acesta, prin spirit, prin cultură, printr-o atitudine logică, trebuie să ia în stăpânire șuvoiul vieții. În Jurnalul de la Păltiniș, Noica afirmă chiar că singura bucurie autentică este cea culturală, a spiritului, restul fiind desfătări sau chiar neîmpliniri.

SEMNIFICAȚIA LOGICĂ A CULTURII

Un om devine cu adevărat om și iese din statistică atunci când devine o lume. („În fiecare om o lume își face încercarea”, spunea Eminescu; ar trebui să-și facă încercarea). (...) Dar mai ales în comportarea și creația omului se vede aceasta.

Poetul adevărat este cel care devine la un moment dat Poezia; fizicianul, excedat la început de tot ce se știe, sfârșește prin a deveni el Fizica. (...) În situațiile logice, întregul este același în fiecare parte. Tautologia este,

poate, de esența logicului, dar nu în sensul reflectării lui același în fiecare moment al ansamblului.

În acest sens, s-ar putea spune că și un destin sau o viață de om pot fi într-o situație logică, atunci anume când fiecare demers al vieții are justificările întregului. Înțeleptul trăiește „logic" pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat în el. (...)

În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi cea a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes însă, partea — dacă este una a situațiilor logice, iar nu un simplu element statistic — nu mai este indiferentă și irevocabilă: ea este, de fiecare dată, interpretarea întregului. (...) Cu exemple întâmplătoare poate opera logica lui Ares, pentru care individualul este doar un fapt statistic, un buletin, o cifră, sau o constantă individuală.

Logica lui Hermes, respectuoasă față de parte, de vreme ce aceasta poate fi purtătoare de întreg, operează cu exemple privilegiate. (...) Am spune în termenii lui Hermes: universul logic trebuie să interpreteze orice alt univers (fizic, de cunoaștere, moral, artistic) și de aceea toate științele, de la fizică până la istorie, tind să devină o logică. (…) poate că întreaga cultură nu e altceva decât o meditație asupra individualului. *(Constantin Noica, Scrisori despre logica lui Hermes)*

Problematizarea ființei culturale

Descrierea logică

- logica este o atitudine, nu o disciplină;
- logica reprezintă înstăpânirea spiritului;
- logica este singura bucurie autentică.

Câmp logic:

- este ansamblul în care întregul este în parte;
- omul este în Socrate, nu în uman;
- partea nu este în, ci întru intreg;
- întregul este același în fiecare parte.

Logica lui Ares:
- ține seama numai de situațiile statistice;
- individualul este în mulțime;
- soldații pot pieri, oastea să nu moară;
- este logica războiului.

Logica lui Hermes:
- ține seama de situațiile logice;
- se ocupă de indivizii care sunt întru întreg;
- este logica interpretării.

(Constantin Noica, Devenirea întru ființă)

Aplicații:

1. Caracterizează cele două tipuri de cultură, de tip matematic și de tip istoric, și elaborează un punct de vedere argumentat în legătură cu valoarea fiecăreia.
2. Ce consecințe asupra comportamentului uman s-ar putea deduce dacă acesta s-ar manifesta cultural doar în sensul logicii lui Ares, de pildă? Dar în cel de-al doilea tip?
3. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Dacă e vorba de o bibliotecă și nu de o grămadă de cărți, dintr-o simplă carte sau dintr-o submulți me a bibliotecii se poate vedea ce este întregul: bibliotecă de istoric, bibliotecă de medic sau de jurist” *(Constantin Noica, Scrisori despre logica lui Hermes)*

Ca si o concluzie, cultura reprezinta creaţiile prin care omul încearcă să dezvăluie misterul. Cultura reprezinta factorul care determina desavarsirea existentei. Prin creatii si receptare de cultura, omul isi gaseste sensul vietii sale.

eBACALAUREAT.ro

- Log in

- Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

- HOME
- COMUNITATE
- ARTICOLE
- MATERII
- REZULTATE

Omul. Problematica naturii umane. Sensul vietii. Ce este omul?

- Prima Pagina

- Filosofie

- Omul. Problematica naturii umane. Sensul vietii. Ce este omul?

Subiecte bac filosofie (15)
Lectii (9)

Programa (6)

OMUL. PROBLEMATICA NATURII UMANE. SENSUL VIEŢII

Cuprins:

- Problematica filozofică a omului. Ce este omul?
- Abordări Contemporane
- Cunoaşte-te pe tine însuţi
- ANALIZĂ A RĂSPUNSURILOR DATE LA ÎNTREBAREA: CE ESTE OMUL?
- ESENȚA OMULUI
- OMUL ESTE FIINȚĂ CONTRADICTORIE

- OMUL ESTE LUCRU CE CUGETĂ
- Aplicații
- Omul este o persoană, nu un lucru
- Omul este ființă socială
- OMUL NATURAL, OMUL SOCIAL
- ALTERITATEA ESTE CEVA DIFERIT
- EXPERIENȚA RUȘINII
- *OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ. Lucian Blaga
- Împlinirea omului prin cultură, ca spirit. Constantin Noica
- SEMNIFICAȚIA LOGICĂ A CULTURII
- Sensul vieții
- Texte
- Aplicaţii şi activităţi de învăţare
- Structura eseului filosofic

Paul Gauguin (1848-1903): De unde venim? Ce suntem? Încotro ne îndreptăm?

Omul este considerat, în sens general, o fiinţă vie, dotată cu raţiune (conştiinţă), o fiinţă constituită ca personalitate, care a cunoscut o evoluţie istorico-politică menită să-i confere unicitate. Din perspectivă filosofică, în ciuda numeroaselor încercări de a-i surprinde „natura” sau „menirea”, omul apare ca o realitate extrem de complexă, a cărei esenţă nu poate fi surprinsă într-o definiţie.

De aceea, la întrebarea „Ce este omul?”, ca şi la întrebările conexe acesteia (În ce constă specificul naturii umane?, Are viaţa omului vreun sens?), răspunsurile sunt extrem de diferite. Un întreg domeniu de cercetare, constituit în sânul filosofi ei şi considerat (datorită importanţei obiectului de studiu) drept nucleu al acesteia, antropologia filosofică*, şi-a asumat sarcina, dar şi privilegiul de a se ocupa cu cercetarea omului.

OMUL: PROBLEMATICA NATURII UMANE
PROBLEMA FILOSOFICĂ A OMULUI

CE ESTE OMUL?

PERSPECTIVE TRADIȚIONALE

În cadrul filosofiei tradiționale, problema omului a fost înțeleasă în principal ca problemă a definirii lui. Se aprecia că o definiție ar permite identificarea unei naturi sau esențe umane, respectiv a unui set de trăsături esențiale, care îi sunt date omului și prin care este posibilă determinarea identității ființei umane, a omenescului din om.
În același timp, s-a încercat diferențierea omului de alte entități sau genuri de ființare. Aristotel, de pildă, considera că omul se manifestă în calitatea sa de ființă diferiă de celelalte prin limbaj și moralitate; conform esenței sale, ca ființă socială, în comunitate cu semenii, omul își împlinește menirea de a practica virtuțile: cumpătarea, înțelepciunea, curajul, dreptatea. Omul are nevoie de semenii săi pentru a se împlini, pentru a se desăvârși ca ființă rațională; participând prin binele propriu la binele cetății, își manifestă propria natură: sociabilitatea.

În epoca modernă, René Descartes, fondatorul raționalismului clasic, aprecia că omul trebuie definit din perspectiva dualității sale, ca trup și suflet deopotrivă (și substanță întinsă, și substanță cugetătoare), dar și a esenței sale, care este cugetarea. Prin principiul raționalismului clasic „gândesc, deci exist”, filosoful a introdus în antropologia filosofică înțelegerea condiției singulare a omului ca subiect cunoscător.

În schimb, **empirismul, prin David Hume**, considera că, înainte de a fi ființă rațională, omul este o ființă sensibilă; el se manifestă ca ființă empirică, dotată cu afectivitate și voință, două caracteristici, dacă nu specific umane, cel puțin esențiale pentru înțelegerea omului.
Apreciind că raționalismul și empirismul, considerate în sine, nu oferă o cunoaștere adecvată a naturii umane, Immanuel Kant sintetiza cele două teorii astfel: dacă prin latura sa corporală, omul se manifestă ca ființă cu înclinații biologice, deci egoiste, prin cea spirituală, el se manifestă ca ființă morală. În viziunea filosofului german, nu vom ști ce este omul dacă, mai întâi, nu ne întrebăm: Ce poate să știe? Ce trebuie să facă? Ce poate să spere? Metafizica, morala, religia oferă în ultima instanță

răspunsurile cerute de antropologie. Așadar, omul nu poate fi doar animal rațional sau animal politic; el este persoană, obiect de respect. Numai o antropologie întemeiată pragmatic poate să surprindă în om ființa rațională și liberă.

Umanitatea, afirma Kant, este ea însăși o demnitate. Prin urmare, este o necesitate morală, o datorie să-i tratăm pe oameni respectând legea morală, care ne spune că orice om este scop în sine și nu doar mijloc pentru interesele noastre egoiste.

ABORDĂRI CONTEMPORANE

În altă ordine de idei, preocupările legate de singularitatea umană, de caracterul problematic al sensului vieții, de finitudinea ei, se află la originea existențialismului. Pentru că nu există natură umană dată, nici existența omului nu poate să aibă vreun sens prestabilit. Cum afirma Jean-Paul Sartre, **„omul nu este, ci devine!”**. Altfel spus, dacă ar exista un sens, acesta ar fi chiar libertatea absolută a fiecărui om, manifestată prin alegerile fiecăruia. Nefiind altceva decât ceea ce face el din sine, omul trebuie să-și asume, cu responsabilitate maximă, propriile alegeri, care sunt alegeri de sine. Acesta este principiul existențialismului ateist.

Martin Heidegger aprecia că, prin cele două direcții — încercarea de a determina ce este omul și efortul de a-l diferenția de alte entități, prin formule precum **„omul este animal rațional”** —, tradiția occidentală a reușit
exilarea omului în domeniul animalitas: chiar dacă nu era identificat
cu animalul, esența lui era subapreciată. Soluția ar fi conceperea omului din perspectiva dimensiunii de humanitas, a omului ca om. Temă reluată relativ recent în dezbaterile filosofice despre om, alteritatea și relația Eu-Tu, Eu-Celălalt îndreaptă reflecțiile filosofice spre analize și constatări diverse, de ordin etic, sociologic, psihologic etc. Deși exprimă diferitele relații de reciprocitate dintre oameni, alteritatea este nu numai o categorie abstractă a spiritului, ci și o reală stare de spirit, fără de care experiența umană nu ar

fi posibilă. Conștiința de sine este împlinită prin alteritate, în sensul că, prin prezența celuilalt, conștiința se îmbogă -
țește prin manifestări precum: dialogul, întâlnirea, prietenia, ca și teama, frica, libertatea ș.a.

Diversele contexte de problematizare filosofică nu pot ignora nici faptul că **omul este o ființă culturală**. Trăitor în spațiul creației, omul își manifestă perfectibilitatea, realizând, cum spunea **Lucian Blaga**, saltul ontologic de la animalitate la umanitate. Sesizându-i în acest mod demnitatea, filosoful român considera că omul este eminamente subiectul creator în Univers: prin experiența fundamentală a culturii, el se plasează ontologic în spațiul existenței întru mister și pentru revelare. Pe de altă parte, numai omul își poate forma o conștiința filosofică, „calitate psihospirituală (...) caracterizată în primul rând printr-o particulară stare de luciditate, act de reflectare prin care gândirea (...) se gândește pe ea însăși".

În viziunea filosofului, creația de cultură are câteva caracteristici, care o individualizează:

a) „este act «creator»", b) are, „în raport cu transcendența sau cu misterul, intenții «revelatorii»", c) „utilizează imediatul ca material (metaforic)"; d) depășește imediatul prin «stilizare»" etc.

CUNOAŞTE-TE PE TINE ÎNSUŢI

Cunoaşte-te pe tine însuţi era maxima de căpătâi a lui Socrate şi a fost comentată în variate moduri. După două milenii şi mai bine după Socrate, filozoful Immanuel Kant argumenta că întregul domeniu al filozofiei se poate reduce la patru întrebări:

1. Ce pot să ştiu?
2. Ce trebuie să fac?

3. Ce pot să sper?

4. Ce este omul?

Kant spunea că primele patru întrebări se raportează la ultima; nu am putea şti întinderea cunoaşterii noastre, nici ceea ce suntem datori să facem, nici ce putem spera, dacă nu am întelege mai întâi ce este omul.

Socrate îndeamnă omul să se orienteze către propria gândire, către propria conştiinţă şi să încerce să-şi domine, prin cunoaştere, propriul eu. Socrate are marele merit de a fi găsit un fundament antropologic în conceptul de sufl et – înţeles ca eu conştient, ca personalitate morală şi intelectuală. Omul este altceva decât propriul corp: este cel care comandă corpului – acesta din urmă neputând să-şi comande sieşi.

Fundamentul antropologic identificat de Socrate va servi drept reper – direct
sau indirect – multor concepţii referitoare la natura umană. De exemplu, cel care
i-a fost discipol, Platon*, îşi propune la rându-i să ajungă, printr-un examen logic, la descoperirea a ceea ce este omul în realitate. Platon îl consideră pe
acesta drept o fi inţă înzestrată cu raţiune, drept cel care, orientându-şi privirea
spre sine, descoperă că sufl etul (şi nu corpul) conferă specificitate (căci sufletul
este cel în care se găsesc „zeul şi cugetarea”, sufl etul fi ind asemenea cu ce este
divin, nemuritor, inteligibil, simplu, indisolubil, veşnic acelaşi, veşnic asemenea
lui însuşi).
Reiese de aici că omul a conştientizat de timpuriu originalitatea sa decisivă, demnitatea sa particulară, conferită de apartenenţa sa la o altă realitate, superioară celei contingente, neesenţiale, căreia îi aparţin celelalte fi inţe. Pe urmele lui Platon, Augustin* identifi că originea demnităţii umane atât în suflet (omul interior, căruia i se datorează capacitatea de a

ajunge la esenţă), cât şi în creaţia sa originară, ca o fi inţă privilegiată: oglindă a unităţii reprezentate, în
Dumnezeu, de Trinitate.

Aristotel (384-322 a. Ch.) considera că existenţa omului deţine un scop, acela de a trăi laolaltă cu semenii săi în vederea unei vieţi bune, dar aceasta nu se poate obţine, decât în măsura în care oamenii sunt parte componentă a unui stat. Prin stat, omul îşi manifestă propria natură: sociabilitatea. Cu alte cuvinte, natura umană este una socială. Astfel, se naşte **teoria naturalistă:** instinctul pentru comunitate este înscris în însăşi natura omului. Prin stat existenţa îşi află
împlinirea.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): până la Rousseau, teoriile politice considerau că sufletul omenesc era modificat în interiorul societăţii, într-un stat; Rousseau se întreba dacă această modificare poate cauza fericirea sau nefericirea omului; el considera că starea naturală a omului (starea primitivă, în care toţi oamenii sunt egali) este mult mai benefică decât starea socială (într-un stat, care presupune inegalitatea dintre oameni). În concepţia sa, abandonarea
stării naturale era un regres pentru om. Omul sălbatic, lipsit de cunoştinţe inutile, supus doar inegalităţii naturale de vârstă,sănătate sau putere, este modelul naturii umane perfecte. Este natura umană a unui Robinson Crusoe primitv, singur, dar fericit. El mai spunea ca cea mai folositoare si cea mai putin inaintata dintre toate cunostintele omenesti mi se pare ca este cea despre om.

Fericitul Augustin (354-430) a avut o concepţie creştină despre natura umană: **omul este o creaţie divină**. Augustin dezvoltă această idee, pornind de la textul biblic, Geneza 1:26 : Şi Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră; prin urmare, omul este o imagine a lui Dumnezeu. Augustin o prezintă ca Trinitate, formată din Dumnezeu Tatăl, Isus şi Duhul Sfânt. Augustin distinge între omul interior – sufletul şi

facultăţile sale orientate spre cunoaşterea ideilor eterne şi omul exterior – aspectul carnal.

Blaise Pascal (1632-1662): în concepţia sa, **omul este o fiinţă care îşi recunoaşte limitele sale**, care pot fi stabiliteprin comparaţie cu ceea ce există în afara sa; astfel, natura umană este o limită permanentă , cunoscută prin raţiune. Pascal spunea că omul este nimic în raport cu infinitul, tot prin comparaţie cu neantul, paradoxul existenţei umane.

Rene Descartes (1596-1650): considera că esenţa omului este cugetarea; gândesc, deci exist; mai mult, potrivit lui, omul e alcătuit din trup şi suflet, dar acestea fiind două substanţe diferite; aceasta insemna că spre a înţelege ce e trupul, nu este nevoie să înţelegem ce e sufletul şi invers; dar cugetarea,gândirea caracterizează sufletul,nu trupul; aşadar, când vorbeşte despre om, Descartes are în vedere sufletul, ca şi cum omul nu ar fi în corpul său.

ANALIZĂ A RĂSPUNSURILOR DATE LA ÎNTREBAREA: CE ESTE OMUL?

Unele răspunsuri surprind doar aspecte accidentale ale omului, putând fi catalogate cel mult ca hazlii şi neinspirate: *fiinţă bipedă fără pene şi cu unghii late* (Platon), *animalul care fabrică încălţăminte* (Bacon) sau *făptura care se plictiseşte* (Goethe).
Altele, reliefând aspecte esenţiale, definitorii, au un grad mai mare de relevanţă
şi de acceptare, arătând cum, în ciuda faptului că omul aparţine, totuşi, liniei de
evoluţie a animalelor, el se deosebeşte hotărâtor, încă din momentul apariţiei sale
în lume, de toate celelalte vieţuitoare, prin anumite semne distinctive. Astfel,

omul este un **homo sapiens**, o fiinţă a cărei capacitate de a cugeta (facilitată de
sufletul său aparte în Univers) rivalizează doar cu cea a Creatorului; este un *zóon*
logon echon, o fiinţă dotată cu vorbire şi cu gândire; este un *zóon politikón**, o fiinţă socială, capabilă a se supune unor reguli; este un *homo faber**, o fiinţă care construieşte unelte; este un homo aestimans, o fiinţă capabilă să dea aloare lucrurilor; este un *homo ludens* şi un *homo stultus*, o fiinţă care se joacă şi care îşi permite şi neruşinarea sau … starea de nebunie, chiar prostie – pentru a evidenţia, prin contrast, paleta largă de posibilităţi de expresie, de care numai el dispune; este, în ultimă instanţă, singura fiinţă capabilă de o conduită dezinteresată, de o atitudine altruistă.

**homo faber* (lat. homo, om şi faber, meşteşugar, artizan) – omul meşteşugar; fi inţă care fabrică unelte.
**zóon politikón* (din gr. zóon, animal; polis, cetate) – animal al cetăţii; fiinţă socială.

Scurtă biografie:

***Diogene din Sinope** – filosof grec (cca 412–cca 324 î.Hr.), supranumit Diogene Cinicul. Este o fi gură emblematică a filosofi ei cinice (filosofie care se originează în
concepţia lui Socrate şi care amplifică dispreţul acestuia faţă de bunurile materiale).

*** Socrate** (470–399 î.Hr.) – filosof grec. Deşi nu a scris nimic, filosofia sa este cunoscută datorită faptului că Platon, discipolul lui, l-a transformat în personajul principal al majorităţii dialogurilor sale. Este un autentic iniţiator al demersului fi losofic, fiind profund interesat de problemele umane şi de cele etice. Oracolul de la
Delphi l-a proclamat cel mai înţelept din cetate.

***Augustin** – cel mai vestit dintre Părinţii Bisericii latine, filosof creştin (354–430). Opere principale: Confesiuni, Cetatea lui Dumnezeu, Despre Trinitate.

ESENȚA OMULUI

De-a lungul timpului, una dintre modalitățile importante prin care a fost abordată problema ființei umane a fost aceea de a caracteriza natura sau esența omului.
Blaise Pascal, de exemplu, și-a propus să caracterizeze natura și condiția umană din perspectiva antropologiei creștine. Modernitatea analizei lui rezidă în modalitatea prin care este surprinsă „disproporția", paradoxul existenței umane: fiind nimic în comparație cu infinitul și tot prin comparație cu neantul, omul este un lucru de mijloc între nimic și tot. El este ceva, o ființă cu totul aparte, a cărei natură nu se lasă ușor dezvăluită și a cărei condiție este determinată de păcatul originar. Datorită acestuia, omul a ajuns să fie prins în mod tragic între setea și imposibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, între căutarea continuă a fericirii și nefericirea lui aproape iremediabilă, în condițiile unui război permanent între ațiune și pasiuni.
În ciuda unor contradicții uimitoare, care relevă natura omului sau felul său propriu de a fi, filosoful francez subliniază totuși demnitatea sau măreția acestuia în capacitatea de se vedea nenorocit, de a se înțelege pe sine sau, cu alte cuvinte, în cugetare. În acest fel, este determinată identitatea omului și specificată diferența dintre el și alte modalități ale existenței (un copac nu se știe nenorocit) și chiar față de întregul Univers.

Trei sunt orizonturile majore în care se manifestă natura paradoxală a omului. În plan ontologic, el este unica ființă rațională (judecător al tuturor lucrurilor); această unicitate nu-l sustrage `nsă nimicniciei, mize riei condiției umane (imbecil vierme de pământ); disproporția este elocventă și în plan gnoseologic: chiar dacă îi este destinat ca, prin cugetare, să fie o ființă privilegiată, omul nu reușește să dobândească certitudinea; dimpotrivă, cunoașterea sa este, mai degrabă, îngrămădire de incertitudine și de eroare; sub aspect moral-intențional, este și mărire, și lepădătură a

Universului; altfel spus, deși este unica ființă morală, numai el face răul intenționat.

Exprimându-i echilibrat natura, Pascal îl așază pe om în centrul lumii (antropocentrism), susținând deopotrivă demnitatea sau măreția lui (prin capacitatea de a se înțelege pe sine), dar și vulnerabilitatea (prin slăbiciunile și neputințele rațiunii sale, și asta în plin secol raționalist).

Fondator al raționalismului clasic, în contextul disputei cu empirismul și din perspectiva idealului clasic al certitudinii în cunoaștere, René Descartes, prin formula „gândesc, deci exist", consacră și el cugetarea drept esență umană. Consecința acestui demers raționalist este reafirmarea dualismului corp-suflet, gândit de către Descartes ca particularizare a unui dualism ontologic universal, între res extensa (substanța întinsă) și res cogitans (substanța cugetătoare). Pentru el, dificultatea majoră este aceea de a demonstra că, deși cele două substanțe sunt atât de deosebite încât pot exista una fără cealaltă, „alcătuiesc un singur lucru împreună".

Chiar dacă relativ la existența umană concretă corpul și sufletul sunt indisociabile, în cele din urmă, sufletul reprezintă natura primară și nemuritoare a omului (vezi comparația cu relația corabie-corăbier).

OMUL ESTE FIINȚĂ CONTRADICTORIE

Ce himeră este deci omul? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții? Judecător al tuturor lucrurilor, imbecil vierme de pământ; depozitar al adevărului, îngrămădire de incertitudine și de eroare; mărire și lepădătură a universului. (...) Omul este așa de mare, încât măreția lui reiese și din aceea că se știe nenorocit. Un copac nu se știe nenorocit. (...) Este adevărat că să te vezi
nenorocit înseamnă să fii cu adevărat. (...) Măreția omului apare în însăși pofta simțurilor și e, de fapt, tocmai arta de a face din aceasta o lege și un tablou al arității. Iată adevărata noastră stare: rătăcim într-un mediu vast, plutind (...)
lipsiți de orice siguranță. Omul să se aprecieze la justa sa valoare, să se

iubească deoarece are o natură deschisă spre bine; dar să nu-și iubească scăderile care se află în ea; aceasta e capacitatea lui de a cunoaște adevărul și de a fi fericit; dar nu are adevărul stabil sau satisfăcător. (...) Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare. (Blaise Pascal, Cugetări)

OMUL ESTE LUCRU CE CUGETĂ

Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru care gândește. Ce este acesta? Unul care se îndoiește, care înțelege, care concepe, care afirmă, care neagă, care vrea și nu vrea, care imaginează și care simte. (...) Prin urmare, din simplul fapt că știu de existența mea și totodată observ că nimic altceva nu aparține firii sau esenței mele, în afară de faptul că sunt ființă cugetătoare, închei pe drept că esența mea constă în aceea doar că sunt ființă cugetătoare. și cu toate că (...) am un corp care mi-e foarte strâns legat fiindcă totuși, pe de o parte, am o idee distinctă și clară a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte, o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el. (...) Natura ne arată prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d. că eu nu sunt doar de față prin raport cu corpul meu, precum e corăbierul pe corabie, ci sunt legat în chip cât se poate de
strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât eu alcătuiesc un singur lucru împreună cu el. Căci altminteri, atunci când trupul e vătămat, eu, care nu sunt decât ființă cugetătoare, n-aș simți durere, ci aș percepe acea vătămare doar prin intelect, după cum corăbierul își dă seama pe calea văzului dacă ceva e rupt în corabie; iar atunci când corpul are nevoie de hrană și băutură, aș înțelege tocmai aceasta în chip lămurit și n-aș avea simțurile tulburi de foame și sete. (René Descartes, Meditații metafizice)

APLICAȚII

Aplicații

1. Evidențiază problema filosofică abordată în unul dintre textele de mai sus și selectează conceptele utilizate.

2. Relevă sensurile filosofice ale următorilor termeni la Blaise Pascal: om, măreția omului, a te ști nenorocit, a fi cu adevărat, natură deschisă spre bine, trestie cugetătoare.
3. Analizează comparativ modul în care cei doi gânditori identifică esența omului.
4. Comentează, din perspectiva celor două concepții, maxima următoare: „Măreția omului nu se exercită în măreție, ci în mediocritate” (Michel de Montaigne).
5. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Căutăm adevărul, dar nu găsim decât incertitudine. (…) Suntem incapabili de a nu dori adevărul și fericirea: însă
nu suntem capabili nici de certitudine, nici de fericire” (Blaise Pascal).

OMUL ESTE O PERSOANĂ, NU UN LUCRU

În general, gânditorii care au abordat problema naturii umane și, mai ales, aceia care au înțeles-o ca problemă a definirii sau a identificării acelor trăsături prin care se poate indica ce este și prin ce se diferențiază omul de alte entități au resimțit dificultatea problemei și faptul că întotdeauna rămâne ceva nedefinit: ființa umană nu se lasă atât de ușor prinsă în limitele unei definiții; ea rămâne mereu ascunsă, oarecum dincolo de ceea ce se vede, dincolo de diferitele sale modalități de ființare. Cu alte cuvinte, omul nu are și nu poate avea felul de a fi al unui lucru, al unui obiect: el este persoană. Ceea ce se vede nu reprezintă decât o mască. În spatele acesteia se află ființa autentică a omului.

Este destul de probabil că niciodată nu vom putea ajunge la o înțe legere sau cunoaștere deplină a ceea ce suntem. Analogia om-actor (mască teatrală, rol) poate sugera însă mai mult de atât, și anume că toate acțiunile noastre sunt de fapt roluri, pe care le interpretăm mai bine sau mai puțin bine.
Conceptul modern de persoană s-a îndepărtat foarte mult însă de

semnificația lui originară. Treptat, s-au adăugat și sedimentat note precum: raționalitatea, unitatea, unicitatea, identitatea, moralitatea, demnitatea, măreția, intersubiectivitatea, libertatea (autodeterminarea) etc.

Cu alte cuvinte, în diverse contexte, prin ideea că **omul este persoană**, se subliniază că el este singura ființă care: a) se poate înțelege pe sine și condiția sa; b) se poate raporta individual — prin rațiune, afectivitate, voință — la Dumnezeu; c) are o identitate morală de-a lungul timpului, în ciuda schimbărilor și a diversității acțiunilor sale; d) relaționează cu Celălalt (cu lumea, cu ceilalți sau cu Dumnezeu); e) este, în ultimă instanță, nedefinibilă, întrucât transcende până și dihotomia tradițională dintre trup și suflet ș.a.m.d.

Dezvoltată în filosofia bizantină și, în general, în Evul Mediu în contextul teologic al asemănării cu Dumnezeu și al relației interpersonale dintre om și Dumnezeu, categoria persoanei devine, în epoca modernă, mai ales prin Immanuel Kant, o categorie morală. Pentru el, persoana are o valoare absolută și există ca scop în sine. Una dintre formulările imperativului categoric (vezi și capitolul Morala) subliniază respectul absolut al omului ca persoană: „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”.

Pe de altă parte, înțelegerea omului ca persoană este considerată esențială pentru numeroși teoreticieni ai drepturilor omului: întrucât este persoană, deci are valoare și demnitate prin el însuși, omul este subiect al unor drepturi inalienabile.

Abordările recente din etica aplicată privind eutanasia, statutul embrionului uman, clonarea etc. arată că o afirmație de genul „orice om este persoană” nu este nici pe departe sustrasă criticii. De aceea, devin relevante întrebări precum: Când și, mai ales, cum devine cineva persoană (admițând că nu este astfel prin naștere)? Un asemenea rezultat este determinat de o evoluție naturală, de educație sau de intervenția divină? Putem identifica criterii clare, care să ne permită să distingem între persoane și alte genuri de ființe?

DIFERENȚA DINTRE LUCRU ȘI PERSOANĂ

Dar să admitem că ar exista ceva, a cărui existență prin ea însăși să aibă o valoare absolută și care ca scop în sine să poată deveni baza anumitor legi, atunci în el și numai în el ar putea să rezide principiul unui imperativ categoric posibil,
adică al unei legi practice.
Acum eu spun: omul și, în genere, orice ființă rațională există ca scop în sine, nu numai ca mijloc, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac,
ci în toate acțiunile lui, atât în cele care-l privesc pe el însuși, cât și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat totdeauna în același timp
ca scop. Toate obiectele înclinațiilor nu au decât o valoare condiționată; căci dacă n-ar fi înclinațiile și trebuințele întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare.
Dar înclinațiile însele ca izvoare ale trebuinței au atât de puțin o valoare absolută pentru a le dori în ele însele, încât dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie mai curând aceea de a se elibera cu totul de ele. (...) Ființele a căror
existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură au, totuși, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc
lucruri, pe când ființele raționale se numesc persoane, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, ca ceva adică ce nu este îngăduit să fie folosit numai
ca mijloc, prin urmare, îngrădește orice bun plac (și este obiect de respect).
Aceste ființe raționale nu sunt deci numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare pentru noi ca efect al acțiunii noastre, ci sunt scopuri obiective, adică
lucruri a căror existență în ea însăși este un scop, căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească numai ca mijloc, fiindcă fără
acesta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de valoare absolută. (Immanuel Kant, Bazele metafizicii moravurilor)

Aplicații:

1. Evidențiază problema filosofică abordată în textul de mai sus și selectează conceptele utilizate.
2. Care este semnificația filosofică a afirmației că omul, ca persoană, este obiect de respect?
3. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Dacă aș fi o privi ghetoare, m-aș comporta ca o privighetoare, dacă aș fi o lebădă, ca o lebădă. Dar sunt o ființă
rațională și, prin urmare, trebuie să cânt un imn zeului” (Epictet).
4. Compară conceptul persoanei ca „substanță individuală de natură rațională” (BoeȚius) cu cel kantian.
5. Crezi că în înțelegerea omului ca persoană primează nașterea sau educația? Apelează la propria experiență pentru a elabora un răspuns argumentat la această întrebare.
6. Teologia subliniază, între altele, că persoana reprezintă individualitatea deschisă spre comuniune, o existență rațională și liberă, singura ființă care, cum spune Sfântul Vasile cel Mare, a primit porunca să devină Dumnezeu. Analizează comparativ această perspectivă cu cea filosofică.

OMUL ESTE FIINȚĂ SOCIALĂ

Gândirea filosofică despre om nu poate ignora dimensiunea sa socială. Problematizările privind atributul sociabilității au conturat două tipuri de explicație: teoria naturalistă — care, prin Aristotel, susținea că
instinctul pentru comunitate este înscris în însăși natura omului — și teoria contractualistă — care susține că sociabilitatea este dobândită ca urmare a acceptării tacite între oameni a unui pact social.

Concepția aristotelică despre om, concentrată în expresia zoon politikon, exprimă modelul teoretic prin care filosofia antică explică natura umană. Instinctul pentru comunitate, dar și expresia acestuia, polisul (cetatea, statul), sunt manifestările stării naturale a omului, nicidecum ale uneia artificiale, așa cum apreciau sofiștii.

Situarea în afara spațiului său existențial, cel al comunității cu semenii, ca și

cum și-ar fi suficient lui însuși, înseamnă nu numai „căderea” omului din nivelul său ontologic, dar și anularea modalității sale de ființare: socia - li tatea. Astfel, el încalcă atât ordinea naturii, care nu creează nimic fără scop, cât și ordinea cetății, supusă deopotrivă cauzalității naturale și sociale.

Viziunea aristotelică despre om ca specie este întregită de aceea care îl vizează pe om ca individualitate în comunitate; aceasta din urmă nu poate fi mai bună sau mai rea decât oamenii care o alcătuiesc. Pe de altă parte, existența comunității nu este suficientă dacă nu este ordonată prin comportamentul rațional-moral al oamenilor.

În schimb, modernii, prin Țomas Hobbes, John Locke și Jean-Jacques Rousseau, considerau că existența omului ca ființă socială este condiționată de existența contractului social; acesta reprezintă mediul propice și
determinant al manifestării sociabilității. Așadar, în timp ce pentru antici, comunitatea precede (evident logic și nu cronologic) individul social, pentru moderni raportul este invers: acesta creează comunitatea, societatea.

Totodată, dacă, în viziunea lui Țomas Hobbes, starea naturală, anterioară celei sociale, este permanent conflictuală (bellum omnium contra omnes), omul fiind lup pentru om (homo homini lupus), ceea ce face cu atât mai necesar contractul social, pentru Jean-Jacques Rousseau, abandonarea stării naturale este un regres pentru om; aceasta pentru că omul, obligat să renunțe la starea edenică a libertății naturale, va fi constrâns să
accepte, chiar dacă sub autoritatea legilor sociale, toate consecințele acestui pact mutual, corupția fiind doar una dintre acestea.

OMUL ESTE FIINȚĂ SOCIALĂ

Din toate acestea se vede că statul este o instituție naturală și că omul este din natură o ființă socială, pe când antisocialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori supraom ori fiară. (...) Totodată este clar de ce omul este o
ființă mai socială decât orice albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. Însă grai are numai omul dintre toate vietățile. Vocea (nearticulată) este doar semnul plăcerii și al durerii și există și la

celelalte vietăți, căci natura lor se ridică numai până acolo, să aibă simțirea plăcerii și durerii și să o comunice unele altora, pe când limba servește a exprima ce este folositor și ce este vătămător, precum și ce este drept și nedrept. și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea
binelui și răului, a dreptului și nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale.
Comunitatea unor asemenea ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul.(...) Așadar, este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucât
individul nu-și este suficient, el este față de stat ca mădularele unui corp față de acesta, iar, pe de altă parte, dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărășească în societate, din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al
statului, ci este ori fiară, ori zeu. (Aristotel, Politica)

OMUL NATURAL, OMUL SOCIAL

Ce experiențe ar fi necesare pentru a reuși să cunoaștem omul natural și care sunt mijloacele pentru a face aceste experiențe în sânul societății? (…) sufletul omenesc modificat în sânul societății datorită unor cauze ce se repetau mereu,
datorită unei mulțimi de cunoștințe câștigate și de erori, datorită schimbărilor intervenite în constituția corpului și tulburărilor continue provocate de pasiuni,
și-a schimbat înfățișarea în așa măsură încât a devenit aproape de nerecunoscut (...) Dar atât timp cât nu cunoaștem defel omul natural, în zadar vrem să determinăm legea pe care a primit-o sau cea care se potrivește cel mai bine constituției lui. Tot ce putem vedea limpede în legătură cu această lege este că, pentru a fi lege, ea îl obligă să i se poată supune în mod conștient; apoi, pentru ca această lege să fie naturală, mai trebuie să vorbească nemijlocit prin glasul naturii. Lăsând deci deoparte toate cărțile științifice care nu ne învață decât să vedem așa cum s-au făcut ei înșiși și cugetând asupra primelor și celor mai simple activități ale sufletului omenesc, cred că disting două principii anterioare rațiunii: unul care ne face să fim puternic interesați de bunăstarea și conservarea

noastră și altul care ne inspiră o repulsie naturală în fața pieirii și suferinței oricărei ființe simțitoare și în primul rând a semenilor noștri. Din unirea și îmbinarea pe care spiritul nostru este în stare s-o realizeze cu aceste două principii, fără a fi necesar să fie introdus aici și principiul sociabilității, ni se pare că decurg toate regulile dreptului natural; reguli pe care rațiunea este apoi silită să le stabilească pe alte baze atunci când, prin dezvoltarea sa treptată, ea a reușit să înăbușe natura. *(Jean-Jacques Rousseau, Discurs asupra inegalității dintre oameni)*

Aplicații:

1. Evidențiază problema filosofică abordată în unul dintre textele de mai sus și selectează conceptele utilizate.
2. Precizează cele trei niveluri de existență și cele două modalități de ființare, așa cum le articulează Aristotel.
3. Dacă, așa cum afirmă Aristotel, binele, care este scopul întregii naturi, este și binele cetății, atunci în ce mod socialitatea este o condiție a realizării acestui bine? Argumentează, referindu-te și la comunitatea din care faci parte.
4. Cum comentezi că, în mentalitatea grecilor antici, barbarii (cei din afara cetății), erau socotiți ca fiind inferiori? Ce semnificație capătă, în mentalitatea noastră, ideea de cetate?
5. Este condiția naturală a omului, așa cum o imaginează J.-J. Rousseau, necesară pentru a ști dacă omul s-a născut om sau a devenit om?

IDENTITATE ȘI ALTERITATE

Primele abordări ale ființei umane s-au raportat la acele trăsături care puteau fi considerate esențiale întrucât, pe de o parte, acea entitate care nu le-ar avea nu ar reprezenta o ființă umană, iar, pe de altă parte, aceeași entitate, prin ele, și-ar dezvălui identitatea, felul propriu de a fi sau natura și s-ar diferenția în mod categoric de alte genuri de ființare. De exemplu, raționalitatea a fost gândită ca un atribut esențial al omului, definitoriu pentru orice om. Un asemenea atribut ar specifica în mod direct ce este omul (ființă rațională) și indirect care sunt entitățile care nu sunt astfel (ființele neraționale).

Chiar dacă o asemenea abordare trimite implicit la altceva, la altul, în filosofia tradițională alteritatea a fost, de regulă, o problemă secundară, o ipostază analizată în context ontologic-metafizic, în contextul discursului despre existență, în genere. În înțelesul ei de diferit, de opus al identității (ceea-ce-este), alteritatea definește o proprietate relațională, stabilită între două realități: între ceva, identitatea, și altceva, alteritatea. În sens metafizic, Platon consideră că alteritatea nu exprimă negația absolută a Ființei, ci opusul său, este altceva, ca o anumită neființă, cum ar fi, de pildă, în raport cu ființa umană, fagul, pădurea, albina etc. Ființa, identitatea, rezumă întreaga realitate și semnifică, în limbaj platonician, ceea-ce-este; alteritatea este accidentalitatea, neființa. Ființa, identică cu ea însăși, are atribute specifice: este eternă și nesupusă schimbării; în schimb, alteritatea este mișcare, transformare, devenire. Constantin Noica preciza că
alteritatea platoniciană reprezintă, de fapt, „complementara unei realități date", tot ce nu este ea, mai precis un „tip" de neființă logic dedusă, care însă ar fi mai puțin semnificativă din punct de vedere ontologic.
În cartea a V-a a Metafizicii, Aristotel arată că prin calitatea de a fi diferit trebuie să înțelegem diversitatea, care există între entitățile ce aparțin aceluiași gen.
și filosofia modernă teoretizează alteritatea în același sens abstract, dar, de această dată, ca „altceva" față de subiectul cunoscător.

Filosofia contemporană, mai precis cea postbelică, regândește alteritatea în contextul problematizărilor despre om. Alteritatea exprimă relația cu celălalt și devine paradigma comunicării cu celălalt în două sensuri:
Eu-Tu și Eu-Eu. În ambele situații, este vorba deopotrivă despre comunicarea cu sine și cu Celălalt. În primul caz, este vizată cunoașterea de sine prin intermediul celuilalt. În al doilea caz, este vizată cunoașterea de sine
prin înțelegerea sinelui (Eul ca și cum ar fi Altul). În această din urmă ipostază, alteritatea devine reper al autocunoașterii. Astfel, Celălalt nu mai are doar dimensiunea alterității, ci și pe aceea a identității; este un raport cu sine însuși, care este deopotrivă altul și același.

Filosofii contemporani subliniază că prezența Celuilalt este condiție esențială pentru existența și manifestarea conștiinței de sine. Sesizarea propriei subiectivități este posibilă doar prin prezența Celuilalt, iar lumea omului este una a intersubiectivității. Totodată, Celălalt exprimă cenzura morală, căci obligă conștiința să reflecteze, să valorizeze nu numai lumea din jur, ci și propriile gesturi, acte, scopuri, motivații etc. Ca „loc" în care se naște conștiința, Celălalt obligă omul să renunțe la libertatea neutrală, indiferentă, pentru a se plasa în cea conștientă, morală. În acest sens, rușinea (ca și emoția sau frica, de pildă) este modul prin care omul se situează responsabil, dar deplin liber în lume.

ALTERITATEA ESTE CEVA DIFERIT

STRĂINUL: Acum însă este vădit că, orice ar fi alteritatea, îi revine în chip necesar să fie însăși față de ceva diferit. (...) Căci fiecare este alta decât celelalte,
nu prin natura ei, ci prin participarea la ideea de alteritate. (...) În chip necesar deci, neființa revine mișcării, ca și tuturor genurilor. Căci, potrivit tuturor, natu ra alterității, făcând pe fiecare altul decât ființa lucrurilor, aduce neființa. și,
într-adevăr, pe toate, potrivit cu cele spuse, le vom putea numi pe drept ca nefiind, dar deopotrivă, de vreme ce participă la ființa lucrurilor, ca fiind și ca realități. (...)
Ori de câte ori vorbim despre ceea ce nu este, pare-se nu rostim ceva contrar ființei lucrurilor, ci doar diferit de ea. (...) Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că „ne" ori „nu" indică un lucru din cele diferite, când sunt puse înaintea numelor respective. Căci dovedind cum că există
o anumită natură a alterității și că ea este distribuită asupra tuturor realităților unele față de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă față de fiecare lucru existent, cum că ea, ca atare, este cu adevărat ceea ce nu este. *(Platon, Sofistul)*

EXPERIENȚA RUȘINII

Mi-e rușine de ce sunt. Prin rușine înțeleg o relație intimă a eului cu eul: am descoperit în rușine un aspect al ființei mele. (...) Rușinea este, la origine, un fenomen de reflecție (...) rușinea, în structura sa primă și originară, este rușinea
față de cineva sau în fața cuiva. Când fac un gest, stângaci sau vulgar, acest gest pornește din mine, nu-l judec, nici nu-l condamn, îl trăiesc pur și simplu, îl îndeplinesc în cheia lui „pentru sine". Dar deodată ridic capul: cineva era acolo și
m-a văzut. Îmi dau seama de vulgaritatea gestului meu și mi se face rușine. (...) Celălalt este mediatorul indispensabil între mine și mine însumi. și, prin însăși apariția celuilalt, devin capabil să avansez o judecată asupra mea ca asupra unui
obiect, căci eu apar celuilalt ca obiect. (...) Prin natura ei, rușinea este recunoaștere. Eu recunosc că sunt așa cum mă vede celălalt. (Jean-Paul Sartre, Ființa și Neantul)

Aplicatii

1. Evidențiază problema filosofică abordată în unul dintre textele de mai sus și selectează conceptele utilizate.
2. Comentează afirmația: alteritatea este distribuită asupra tuturor reali tă ților unele față de altele.
3. Care este semnificația afirmației lui Sartre: „Celălalt este mediatorul indispensabil între mine și mine însumi"?
4. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „În viața ma selor, rolul determinant este jucat de contagiune și imitație. Eu ies din starea mea de solitudine, dar prin pierderea de sine" (Nikolai Berdiaev).

*OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ

*OMUL – FIINȚĂ CULTURALĂ
LUCIAN BLAGA
(1897–1964)

A fost filosof, scriitor, profesor universitar, diplomat, personalitate majoră a culturii române interbelice.
În 1937, a devenit membru titular al Aca de miei Române; cu această ocazie, a ținut un discurs de recepție, intitu lat Elogiul satului românesc.
După Dictatul de la Viena, s-a refugiat la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj. A avut un rol major în formarea tinerilor care făceau parte din „Cercul literar de la Sibiu”.

Lucrări filosofice:
- Filosofia stilului
- Trilogia cunoașterii
- Trilogia culturii
- Trilogia valorilor
- Ființa istorică
- Despre conștiința filosofică.

MODUL DE EXISTENȚĂ SPECIFIC UMAN ȘI DESTINUL CREATOR AL OMULUI

Dacă abordările tradiționale s-au raportat îndeosebi la natura umană în genere sau la om ca ființă socială, filosofia culturii vizează în special omul ca ființă culturală — ca entitate care se definește în și prin cultură.

În viziunea lui Lucian Blaga, cultura are, în primul rând, o semnificație metafizică, fiind înțeleasă cu referire la mistere sau la profunzimile existenței, respectiv la Marele Anonim.

La rândul lui, prin raportare la orizontul misterului și la condiția lui de ființă culturală, omul se definește printr-un mod de ființare care îi aparține exclusiv: existența întru mister și pentru revelare. Nefiind doar ființă biologică, asemenea animalului, căruia îi este proprie existența întru imediat și pentru securitate, omul este definit atât prin nevoia de a depăși imediatul, cât și prin destinul lui creator.

Respingând ideea că aceste manifestări ar putea fi privite ca fiind „un simplu fenomen psihologic”, Blaga consideră că saltul ontologic de la animalitate la umanitate a fixat definitiv omul în orizontul misterului și al revelării.

Ca subiect creator, omul se plasează în mod explicit în orizontul misterului, iar revelarea acestuia devine una dintre acțiunile lui definitorii.
Imediatul și conservarea speciei sunt depășite prin raportarea la mister și prin actele creatoare, care nu sunt cunoaștere sau dezvăluire deplină a acestuia. Fără a se raporta însă la ceea ce depășește experiența, la ceea ce este dincolo de lumea lui, omul nu se poate împlini; mai mult, și-ar nega astfel destinul, natura proprie.

Definitorii pentru el devin astfel destinul creator și plăsmuirile creatoare, care nu sunt altceva decât „emisiunea complementară” a actului creator. Cu alte cuvinte, cum spune filosoful român, omenescul din om se manifestă odată ce „omul biologic s-a lansat în orizontul misterului și al unor virtuale revelări”. El distinge mutația ontologică de cea biologică, proprie și diferitelor specii de organisme; prin această caracteristică esențială, omul este singurul subiect creator în cosmos.
Modul eminamente uman de a fi este „condiția generală și necesară”, realizată printr-un salt ontologic, care radicalizează distanța dintre animal și om. Acesta din urmă se raportează deopotrivă la imediat și la mister.

Creația va prevala însă asupra grijii pentru propria securitate, nu numai prin faptul că ființa umană nu se poate împlini fără a lua o atitudine față de transcendență, de ceea ce este dincolo de imediat, de lumea concretă, dar mai ales prin aceea că, uneori, individul, „capturat” de destinul lui crea tor, va lăsa deoparte propria viață, individuală, concretă, pentru viața spiritului.

Cele două determinări, misterul și revelarea, nu au conotație religioasă, ci filosofică. Destinul său creator îl pune pe om față în față cu misterul și îi cere imperativ să ia atitudine față de acesta. Nu este vorba de o simplă atitudine teoretică ori de o cunoaștere sau dezvăluire a misterului, ci mai

degrabă de un act creator, de o „plăsmuire”, de o construcție a unei lumi în care subiectul devine și el un creator. Dacă nu al lumii, în genere, cel puțin al lumii sale. Dar astfel lumea însăși va fi culturală.

SEMNIFICAȚIA METAFIZICĂ A CULTURII

A exista ca om înseamnă din capul locului a găsi o distanță față de imediat, prin situarea în mister. Imediatul nu există pentru om decât spre a fi depășit.(…)

Dar situarea în mister, prin care se declară incendiul uman în lume, cere o completare; situației îi corespunde un destin înzestrat cu un permanent apetit: nevoia de a încerca revelarea misterului. Prin încercările sale revelatorii, omul devine însă creator, și anume creator de cultură în genere. Facem o deducție a condițiilor culturii, adâncind înseși dimensiunile existențiale ale omului. Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care și-l permite omul ca podoabă, care

poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este existența în mister și pentru revelare.

(...) Cultura ține deci mai strâns de definiția omului, decât conformația sa fizică sau cel puțin tot așa de strâns. (...) Cultura n-o privim aici neapărat în înțeles

umanist, ca mijloc de atenuare a animalității, sau ca reacțiune împotriva animalității ca atare. (...) Ea e împlinirea omului. (...) Fără o schimbare a modului, planului, orizontului existențial, cultura nu s-ar fi ivit niciodată, oricât geniu ar fi tresărit sub țeasta umană. În fundamentarea culturii nu se poate evita acest motiv ontologic, de deșteleniere inițială a câmpului existențial. Existența `n mister și pentru revelare se găsește, ca miez implicat, în orice creațiune de cultură, cum faimosul cogito mocnește în orice judecată a cunoașterii umane. (...) „Omul” a fost produs printr-o mutațiune biologică numai cât privește conformația sa de specie vitală; cât privește modul său de a exista (în orizontul misterului și pentru revelare), omul s-a declarat, datorită unei mutațiuni ontologice, singular în Univers. (...)

Omul tinde să-și reveleze sieși misterul.

Lucru posibil pe două căi: prin acte de cunoaștere sau prin acte

plăsmuitoare.
Revelarea prin plăsmuiri duce în genere la creație de cultură. Repetăm, cultura e trupul și expresia unui anume mod de existență a omului. Pentru a fi creator de cultură, omul nu trebuie să fie decât om, adică o ființă care trage consecințele existenței sale specifice. *(Lucian Blaga, Geneza metaforei și sensul culturii)*

Animalul

El există exclusiv întru imediat și pentru securitate.
El cunoaște, în felul său, lumea concretă.
Animalului i se pot atribui anumite categorii cognitive în sens funcțional.
Animalul poate fi producător de civilizație, dar astilistică, stereotipă și atemporală.

Omul

Omul nu există exclusiv întru imediat și securitate, ci și în orizontul misterului și pentru revelare.
Omul e înzestrat cu un destin creator de cultură (metaforică și stilistică).
Omul e înzestrat nu numai cu categorii cognitive, ca animalul, ci și cu categorii abisale.
Omul are posibilitatea nu numai de a „produce", ci și de a „crea" o civilizație, de aspect stilistic și istoric valabilă.
(Lucian Blaga, Geneza metaforei și sensul culturii)

Dicționar:

Imediat — nemijlocit, nemediat, concret.
Mister — ceea ce depășește experiența și este inaccesibil cunoașterii.
Revelare — arătare, punere în lumina conștiinței.
Mutație ontologică — salt din orizontul existenței biologice în cel al culturii; diferența specifică față de animalitate; se manifestă prin nevoia de a crea.

Aplicații:

1. Evidențiază problema filosofică abordată în textul de mai sus și selectează conceptele utilizate.
2. Care sunt condițiile culturii și în ce mod influențează acestea

comportamentul uman?
3. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Creația are pârjolul ei. Meșterul Manole și-a zidit soția sub pietre și var pentru ca să înalțe biserica” (Lucian Blaga). Identifică și alte referințe la actul creației în câteva opere literare studiate și analizează-le comparativ cu aceasta.
4. Reconstruiește demersul lui Lucian Blaga privind semnificația culturii, pornind de la următorii termeni: imediat, existență întru mister și pentru revelare, act de cunoaștere și act plăsmuitor.

ÎMPLINIREA OMULUI PRIN CULTURĂ, CA SPIRIT. CONSTANTIN NOICA

CONSTANTIN NOICA
(1909–1987)

A fost elev al Liceului bucureștean „Spiru Haret”. A absolvit Facultatea de Litere și Filosofie din București, cu teza de licență Problema lucrului în sine la Kant. În 1939, a obținut doctoratul în filosofie, cu teza Schiță pentru istoria lui „Cum e cu putință ceva nou”. În anii 1958-1964, a fost deținut politic. Din 1975, s-a retras la Păltiniș. A fost preocupat de toate marile domenii ale filosofiei. Este autorul uneia dintre cele mai importante lucrări de ontologie din secolul al XX-lea: Devenirea întru ființă (1981).

Lucrări principale:
- De dignitate Europae
- Devenirea întru ființă
- Mathesis sau bucuriile simple
- Rostirea filosofică românească
- Sentimentul românesc al ființei

Pentru Constantin Noica, „cultura e omenească, e adevărul nostru, e ordinea după chipul și asemănarea noastră” (Mathesis sau bucuriile simple).

El distinge, plecând de la „dualismul” geometrie-istorie, între două tipuri de cultură — una de tip matematic, cealaltă de tip istoric. Cultura de tip matematic se fundamentează pe ideile de ordine și de adevăr matematic, iar idealul ei este o maŢesis universalis, „un sistem care să dea socoteală de tot ce se întâmplă în univers”. Spre deosebire de aceasta, cultura de tip istoric se orientează spre subiect, spre „ceea ce se petrece acolo, înăuntru”. Ambele se raportează la idealul uman de ordine și, chiar dacă s-a crezut că ordinea aparține naturii, lumii exterioare, în modalități diferite, acestea relevă că „nu natura e ordine, nu lumile astronomice”, ci „spiritul e ordine și el ritmează realitățile”.

Potrivit filosofului român, pentru înțelegerea omului este necesară clarificarea raporturilor dintre individual și general, dintre om ca individualitate și om ca ființare autentică, împlinită, ca „instanțiere” individuală
a generalului, a Omului. Aceste raporturi sunt reinterpretate din perspectiva unor distincții fundamentale: situații statistice / fapte logice, logica lui Ares / logica lui Hermes.

Primul model cultural este acela în care întregul acaparează partea, în care „omul este asemenea ostașului în oaste”; pentru celălalt, omul, ca individualitate, nu mai este un fapt statistic, ci unul logic: partea reflectă întregul. Un individual exemplar, cum este Socrate, „rezumă întreaga umanitate”, este un individual-general, o parte „ridicată la puterea întregului”. Dacă, prin cel dintâi, Noica are în vedere cunoașterea de tip matematic, prin cel de-al doilea este vizată cealaltă, de tip istoric, și, ceea ce este mai important, însuși sensul existenței umane individuale: împlinirea, realizarea, revelarea a ceea ce este omul într-o viaţă exemplară.

Cultura, prin manifestările ei, relevă necesitatea întâlnirii celor două logici, dar și evaluarea superioară a logicii lui Hermes: numai individul care lasă în urma lui o operă sau care sădește măcar un pom, numai acela se împlinește, numai acela se ridică la puterea generalului, a umanului.

Mai mult decât atât, această putință îi aparține numai omului, care rămâne astfel „individualul cel mai uimitor”.

Cele două modalități de înțelegere a raportului parte-întreg — întregul explică partea, respectiv partea explică întregul — „se combat statornic în istoria culturii”.

Spiritul însă, iar omul trebuie să fie spirit, argumentează Noica, reprezintă doar unul dintre cele două sensuri: ai atins această treaptă a spiritului numai atunci când tu însuți, un individual, o parte, explici sau reprezinți întregul, umanitatea.

Modelul este, printre altele, acela al lui Socrate: „Omul este în Socrate, nu în uman”.

A ne realiza ca oameni presupune, în perspectiva gânditorului român, a trăi logic, a înfrunta viața cu ajutorul formelor spiritului. Pe de o parte, viața se relevă ca „devălmășie anarhică” (lipsă de ordine). Spiritul, pe de altă parte, se relevă ca ordine, luciditate, înstăpânire asupra vieții și dezordinii ei. A te lăsa în voia vieții, trăind „nedisciplinat și amorf” e totuna, spune Noica, cu „a te desființa ca individ”.

Viața nu trebuie să copleșească individul, ci, dimpotrivă, acesta, prin spirit, prin cultură, printr-o atitudine logică, trebuie să ia în stăpânire șuvoiul vieții. În Jurnalul de la Păltiniș, Noica afirmă chiar că singura bucurie autentică este cea culturală, a spiritului, restul fiind desfătări sau chiar neîmpliniri.

SEMNIFICAȚIA LOGICĂ A CULTURII

Un om devine cu adevărat om și iese din statistică atunci când devine o lume. („În fiecare om o lume își face încercarea”, spunea Eminescu; ar trebui să-și facă încercarea). (...) Dar mai ales în comportarea și creația omului se vede aceasta.

Poetul adevărat este cel care devine la un moment dat Poezia; fizicianul, excedat la început de tot ce se știe, sfârșește prin a deveni el Fizica. (...) În situațiile logice, întregul este același în fiecare parte. Tautologia este,

poate, de esența logicului, dar nu în sensul reflectării lui același în fiecare moment al ansamblului.

În acest sens, s-ar putea spune că și un destin sau o viață de om pot fi într-o situație logică, atunci anume când fiecare demers al vieții are justificările întregului. Înțeleptul trăiește „logic" pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat în el. (...)

În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi cea a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes însă, partea — dacă este una a situațiilor logice, iar nu un simplu element statistic — nu mai este indiferentă și irevocabilă: ea este, de fiecare dată, interpretarea întregului. (...) Cu exemple întâmplătoare poate opera logica lui Ares, pentru care individualul este doar un fapt statistic, un buletin, o cifră, sau o constantă individuală.

Logica lui Hermes, respectuoasă față de parte, de vreme ce aceasta poate fi purtătoare de întreg, operează cu exemple privilegiate. (...) Am spune în termenii lui Hermes: universul logic trebuie să interpreteze orice alt univers (fizic, de cunoaștere, moral, artistic) și de aceea toate științele, de la fizică până la istorie, tind să devină o logică. (…) poate că întreaga cultură nu e altceva decât o meditație asupra individualului.

(Constantin Noica, Scrisori despre logica lui Hermes)

Problematizarea ființei culturale

Descrierea logică

- logica este o atitudine, nu o disciplină;
- logica reprezintă înstăpânirea spiritului;
- logica este singura bucurie autentică.

Câmp logic:

- este ansamblul în care întregul este în parte;
- omul este în Socrate, nu în uman;
- partea nu este în, ci întru intreg;
- întregul este același în fiecare parte.

Logica lui Ares:

- ține seama numai de situațiile statistice;
- individualul este în mulțime;
- soldații pot pieri, oastea să nu moară;
- este logica războiului.

Logica lui Hermes:

- ține seama de situațiile logice;
- se ocupă de indivizii care sunt întru întreg;
- este logica interpretării.

(Constantin Noica, Devenirea întru ființă)

Aplicații:

1. Caracterizează cele două tipuri de cultură, de tip matematic și de tip istoric, și elaborează un punct de vedere argumentat în legătură cu valoarea fiecăreia.
2. Ce consecințe asupra comportamentului uman s-ar putea deduce dacă acesta s-ar manifesta cultural doar în sensul logicii lui Ares, de pildă? Dar în cel de-al doilea tip?
3. Analizează structura argumentativă a următorului punct de vedere, indicând premisele și consecințele sale: „Dacă e vorba de o bibliotecă și nu de o grămadă de cărți, dintr-o simplă carte sau dintr-o submulți me a bibliotecii se poate vedea ce este întregul: bibliotecă de istoric, bibliotecă de medic sau de jurist” *(Constantin Noica, Scrisori despre logica lui Hermes).*

SENSUL VIEȚII

Are viaţa omului vreun sens? Respectiv, are vreun rost, vreun scop sau menire? A căuta răspunsuri la asemenea întrebări este similar cu a căuta un punct de sprijin care să justifi ce demersurile omului, care să justifi ce, în ultimă instanţă, însăşi existenţa umană.

Un răspuns afi rmativ se asociază, în genere, cu o viziune optimistă asupra calităţilor şi a posibilităţilor creatoare ale omului şi ale umanităţii în genere.

Au exprimat o asemenea viziune umanistă* cei care, considerând că omul are un loc privilegiat în univers, i-au apărat valoarea şi demnitatea.

Dar perspectiva umanistă nu este una unitară. Este o mare diferenţă între umanismul clasic – cel care a cultivat ideea unei raţiuni absolute, perfecte şi, bazată pe aceasta, ideea că viaţa omului are un sens: cunoaşterea, fericirea,
binele sau orientarea către Dumnezeu – şi noul umanism – care se întemeiază pe o viziune pesimistă asupra fi inţei umane. Pentru acesta din urmă, adevărul constă în contradicţii, căci ceilalţi – departe de a fi un punct de sprijin – constituie infernul, iar Dumnezeu nu există.

Care mai este, în acest caz, sensul vieţii? Mai merită viaţa a fi trăită?
Friedrich Nietzsche*, ca şi cei care i-au succedat (existenţialiştii atei, precum Jean-Paul Sartre* sau Albert Camus*), afi rmă că ideea demnităţii omului este însoţită şi condiţionată de cea a morţii lui Dumnezeu. Negarea lui Dumnezeu
este premisa afi rmării depline a omului şi are semnifi caţia refuzului predestinării vieţii. Omul inventează acţiuni, îşi creează valori, îşi propune idealuri şi, prin toate acestea, el dă sens propriei vieţi.

E drept că la Nietzsche nu toţi oamenii au acest privilegiu, ci numai cei cu voinţă de putere, cei pentru care restul omenirii nu reprezintă decât o masă de manevră. Progresul vieţii nu poate fi asigurat decât de o castă superioară,
aristocraţia, a cărei singură menire dă şi măsura şi adevăratul sens al societăţii şi al istoriei: pregătirea apariţiei supraomului.

Dacă Dumnezeu nu există, atunci nu există o natură umană, căci nu are cine să o conceapă, va spune Sartre. Existenţa precede esenţa, iar sensul vieţii umane stă în propria acţiune: omul este cel care se construieşte pe sine, proiectându-şi viitorul conform propriilor alegeri.

În această lume părăsită de Dumnezeu, Albert Camus descoperă un om înstrăinat şi condamnat la singurătate, o lume ostilă şi absurdă (lipsită de legi, de sens şi de semnifi caţie). Omul este asemenea lui Sisif, cel care devine prototipul

eroului absurd; ca şi acesta, omul nu are ca soluţie decât să se revolte împotriva absurdului care îl înconjoară din toate părţile.

Într-o manieră similară filosofiei nietzscheiene, Emil Cioran* dezvoltă o gândire sceptică şi critică, al cărei subiect îl constituie vidul universal al lucrurilor, tragedia, drama aproape monumentală, pe care o încearcă omul pe această lume.

Din perspectiva unei nelinişti oarecum mistice, lumea pare fără sens, iar existenţa omului – de neînţeles.

Abordând prin prisma credinţei creştine problematica omului şi a sensului existenţei acestuia, Petre Ţuţea* descrie neliniştile omului în relaţiile cu Divinitatea, cu Universul, cu tot ceea ce îl înconjoară (oameni şi lucruri) şi cu sine. Alungat fiind din Paradis, acest om istoric (profan, satanizat) este o făptură

nedeplină, a cărei viaţă are loc sub semnul neîmplinirii. Care mai este sensul vieţii, în acest caz? Să se orienteze către ordinea creştină, despre care Noica afi rmă că se va instaura atunci când, prin graţie divină, vor dispărea: cultul forţei, orgoliul, ura şi maniheismul. Să întrebe şi să se întrebe necontenit, respectiv, să facă istorie..

TEXTE

«Prosperitatea unei singure specii de oameni mai puternici – aceasta, da, ar fi un progres » „Dimensiunile unui «progres» chiar se măsoară prin mărimea a tot ceea ce a trebuit să-i fi e sacrifi cat; omenirea ca masă de sacrificiu pentru prosperitatea unei singure specii de oameni mai puternici – aceasta, da, ar fi un progres….

Pun acest punct de vedere principal al metodei istorice în evidenţă, cu atât mai mult, cu cât el vine, în fond, în contradicţie tocmai cu instinctul şi gustul dominant al epocii care s-ar acomoda cu mai multă plăcere hazardului absolut,

ba chiar şi mecanicii absurde a oricărei întâmplări, decât cu teoria unei voinţe de putere care se produce în orice eveniment. Idiosincrazia democratică împotriva a tot ce stăpâneşte şi vrea să stăpânească […] s-a

transpus, încetîncet, […] până în ştiinţele cele mai riguroase, cele mai obiective în aparenţă;
îmi pare chiar că s-a şi înstăpânit în toată fi ziologia şi în învăţătura despre viaţă, spre răul lor, cum se înţelege de la sine, întrucât le-a escamotat o noţiune de
bază, pe aceea a propriu-zisei activităţi. Sub presiunea respectivei idiosincrazii se aduce, în schimb, în prim-plan «adaptarea», adică o activitate de calitatea a doua, o simplă reactivitate, mai mult încă, viaţa însăşi a fost defi nită ca o din
ce în ce mai efi cientă adaptare internă la circumstanţele exterioare (Herbert Spencer). Prin aceasta, se nesocotea, însă, esenţa vieţii, voinţa ei de putere; prin aceasta, se trecea cu vederea rangul principal prioritar pe care îl au forţele
spontane, agresive, uzurpatoare, nou-orientatoare, nou-formatoare, sub acţiunea cărora, abia după aceea, urmează «adaptarea»; în felul acesta, este negată chiar suveranitatea celor mai înalte funcţii în organism, cele în care
voinţa de viaţă se manifestă activ şi formator. *(Friedrich Nietzsche, Despre genealogia moralei)*

Omul nu este altceva decât ceea ce face din el însuşi „Existenţialismul ateu, pe care îl reprezint, este mai coerent. El afi rmă că, dacă Dumnezeu nu există, există măcar o fi inţă în care existenţa precedă esenţa,
o fi inţă care există înainte de a putea fi defi nită de vreun con cept: această fi inţă este omul, sau, cum spune Heidegger, realitatea umană. Ce înseamnă, în acest caz, că existenţa precedă esenţa? Înseamnă că omul există, înainte de
toate, se afl ă, se înalţă în lume şi se defi neşte doar după aceea. Conform concepţiei existenţialiste, omul nu poate fi defi nit prin faptul că la început nu este nimic. El va exista după cum va acţiona. Astfel, nu există o natură umană, fi indcă nu există un Dumnezeu care să o conceapă. Omul nu este doar
cel care se concepe, ci şi cel care vrea să fi e. El se concepe doar după existenţă, după impulsul către existenţă: omul nu este altceva decât ceea ce face din el însuşi. Acesta este principiul existenţialismului. Şi mai este

acela care poartă
numele de subiectivitate, termen care ni se reproşează într-atât. Dar ce vrem să spunem noi, astfel, decât că omul are o demnitate mai mare decât piatra sau masa? Fiindcă noi vrem să spunem că omul, mai întâi de toate, există, fi indcă se
lansează către viitor şi fi indcă este conştient că se proiectează către viitor. [...]" *(Jean-Paul Sartre, Existenţialismul este un umanism)*

Revolta împotriva absurdului dă «vieţii întregul său preţ»

„Nu ştiu dacă lumea are un sens care o depăşeşte. Dar ştiu că eu nu cunosc acest sens
şi că-mi este cu neputinţă pentru moment să-l cunosc. Ce înseamnă pentru mine o semnifi caţie în afara condiţiei mele de om? Nu pot înţelege decât în termeni umani. Nu înţeleg decât ceea ce ating, ceea ce îmi rezistă. Şi mai ştiu
că nu pot pune de acord aceste două certitudini: setea mea de absolut şi de unitate şi ireductibilitatea acestei lumi la un principiu raţional şi rezonabil. Ce alt adevăr mai pot recunoaşte fără să mint, fără să fac apel la o speranţă pe care
nu o am şi care nu înseamnă nimic în limitele condiţiei mele?

Dacă aş fi copac printre copaci, pisică printre animale, viaţa aceasta ar avea un sens sau, mai curând, problema nu s-ar mai pune, căci aş face parte din această lume. Aş fi această lume căreia mă împotrivesc acum cu toată
conştiinţa mea şi prin întreaga mea exigenţă de apropiere. Tocmai această raţiune atât de derizorie mă opune întregii creaţiuni. Iată de ce n-o pot nega dintr-o trăsătură de condei. Trebuie, aşadar, să menţin ceea ce cred adevărat.
Trebuie să susţin, chiar împotriva mea, ceea ce îmi apare atât de evident. Căci fondul confl ictului, al divorţului dintre lume şi spiritul uman, constă tocmai în faptul că sunt conştient de el. Dacă vreau, aşadar, să-l menţin, nu o pot face
decât printr-o conştiinţă perpetuă, mereu reînnoită, mereu încordată. Iată ce trebuie să reţin pentru moment. În această clipă, absurdul, atât de evident şi totodată atât de greu de cucerit, intră în viaţa unui om, regăsindu-şi

patria.”

„Pot aborda acum noţiunea de sinucidere. Din cele arătate, s-a văzut ce soluţie i se poate da. Ajunşi aici, problema este inversată. Până acum, important era să ştim dacă viaţa, pentru a fi trăită, trebuie să aibă un sens. Acum, dimpotrivă, apare limpede că ea va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun
sens. A trăi o experienţă, un destin înseamnă a-l accepta în întregimea lui.

Or, nu vom trăi acest destin, ştiindu-l absurd, dacă nu vom face totul pentru a menţine absurdul revelat de conştiinţă. […] A trăi înseamnă a face să trăiască absurdul. A-l face să trăiască înseamnă, înainte de orice, a-l privi. Spre
deosebire de Euridice, absurdul nu moare decât când îţi întorci faţa de la el. Astfel, una dintre puţinele poziţii fi losofi ce coerente este revolta. Ea este o confruntare perpetuă a omului şi a propriei sale ignoranţe. […]
Aici se vede cât de mult se îndepărtează experienţa absurdă de sinucidere. S-ar putea crede că sinuciderea urmează revoltei. E inexact. Căci ea nu reprezintă concluzia logică a revoltei. Sinuciderea este exact contrariul revoltei, prin
consimţământul pe care-l presupune. […]
Această revoltă dă vieţii întregul său preţ. Manifestată de-a lungul unei întregi existenţe, ea îi restituie măreţia. Pentru un om care vrea să vadă, nu există spectacol mai frumos decât cel al inteligenţei în luptă cu o realitate care o
depăşeşte. Spectacolul orgoliului uman este inegalabil.” (Albert Camus, Mitul lui Sisif)

Omul – «disperat de rosturile şi sensul omenirii»

„Tot mai mult mă conving că omul este un animal nefericit, abandonat în lume, sortit să-şi găsească o modalitate proprie de viaţă, aşa cum natura n-a mai cunoscut înaintea lui. De pe urma aşa-zisei lui libertăţi, suferă mai mult decât
după cel mai mare prizonierat posibil în existenţa naturală. Şi atunci, nu mă mir de ce omul ajunge uneori să invidieze o fl oare sau o altă plantă. A voi să trăieşti ca o plantă, să creşti înrădăcinat, înfl orind şi uscându-te sub soare,

în cea mai deplină inconştienţă, a dori să fi i o parte intimă din fecunditatea pământului, o expresie anonimă a cursului vieţii, este a fi disperat de rosturile şi sensul omenirii. Şi de ce să nu schimb cu o fl oare? Cunosc ce înseamnă a
fi om, a avea idealuri şi a trăi în istorie. Ce mai pot aştepta de la asemenea realităţi? Este, desigur, mare lucru a fi om; încerci una dintre cele mai serioase tragedii, o dramă aproape monumentală, căci a fi om înseamnă a vieţui într-o ordine de existenţă cu totul nouă, mai complicată şi mai dramatică decât cea naturală. Din ce scobori de la om înspre natura neanimată, intensitatea fenomenului dramatic scade treptat, până la a deveni nulă. Omul tinde tot mai mult să ia monopolul dramei şi al suferinţei din lume. De aceea, mântuirea este pentru el o problemă atât de arzătoare şi de insolubilă. Nu pot avea mândria că sunt om, fi indcă am trăit acest fenomen până în rădăcini.

Numai aceia care n-au vieţuit cu mare intensitate acest fenomen se mai pot mândri că sunt oameni, deoarece ei tind să devină. Astfel, încântarea lor este fi rească. Între oameni, există unii care n-au depăşit cu mult forma de existenţă
animală sau de plantă. Este natural ca ei să dorească şi să admire fenomenul om. Dar acei care cunosc ce înseamnă a fi om caută să devină orice, numai om nu. Dacă ar fi posibil, m-aş transforma în fi ecare zi într-o formă particulară
de viaţă animală şi de plantă. […] Toate speciile să le trăiesc cu o frenezie sălbatică şi inconştientă, să parcurg seria întreagă a naturii, să-mi schimb forma cu uşurinţa unei graţii naive, fără teatru, întocmai ca într-un proces natural. Cum aş umbla prin cuiburi, prin grote, prin singurătăţi de munte şi de mare, prin dealuri sau prin câmpii. Numai această aventură cosmică, trăită în interiorul substanţial al vieţii, în intimitatea ei organică, urmând arabescul
formelor vitale şi pitorescul naiv al plantelor, mi-ar mai putea deştepta gustul să redevin om. Căci, dacă diferenţa dintre om şi animal rezidă în faptul că animalul nu poate fi decât animal, pe când omul poate fi neom, adică altceva

decât el însuşi – atunci eu sunt un neom.” *(Emil Cioran, Pe culmile disperării)*

Omul – fiinţă care se întreabă «asupra originii şi a sensului existenţei sale şi a lumii»

„Omul este captiv al eului – imaginaţie, intelect şi simţuri –, al lumii şi al lucrurilor. Mirarea, curiozitatea şi nevoia îl silesc să întrebe şi să se întrebe în cercetarea opacităţilor materiale, dar elementele şi căile lui nu sunt sufi ciente
pentru înţelegerea naturii problemei. El nu poate răspunde explicativ de ce întreabă şi se întreabă necontenit, adică de ce face istorie.”

„Acest om bio-istoric este permanent incomplet, formal, invariant, al cărui dinamism este contradictoriu; caută perfecţiunea şi, văzând că «se mişcă asimptotic» spre ea, devine «perfectibil, istoric deschis», permanent mărginit
psihofi zic – neisprăvit –, silit să întrebe şi să se întrebe asupra originii şi a sensului existenţei sale şi a lumii, trăind în această chinuitoare civitas terrena sive diaboli. Faustul părţii a doua a tragediei moare, fi indcă şi-a atins scopul. Sfârşitul lumii, ca desăvârşire a unei evoluţii interioare, necesare, este amurgul zeilor.”

„Ce poate face în mod cuviincios, aici, omul întrebător, dacă este conştient de limitele lui, adică dacă ştie că întrebarea satanică primordială l-a transformat în animal raţional şi muritor, iar mersul lui istoric s-a depărtat de Dumnezeu,
neglijându-L sau transformându-L în fi cţiune, golindu-se de sufl et, de entitate, mărginit, degradat şi murind ca toate vietăţile?
Să se şi să întrebe asupra eului, a lumii, a lucrurilor din ea şi a semenilor, mişcându-se, în căutările lui, între concret şi fantastic şi să nu depăşească raţionalul, empiricul şi magicul. Sunt, de fapt, limitele fi losofi ei, ale ştiinţei, ale artei şi ale tehnicilor existente.” *(Petre Ţuţea, Omul. Tratat de antropologie creştină)*

APLICAŢII ŞI ACTIVITĂŢI DE ÎNVĂŢARE

1. În cadrul activităţii pe echipe, analizaţi succint, pe baza celor învăţate, câte o asemănare şi câte o deosebire existente între concepţiile despre sensul vieţii umane ale filosofilor:
- Nietzsche şi Camus;
- Cioran şi Ţuţea;
- Camus şi Cioran;
- Camus şi Ţuţea.

2. Fie următorul text:
„[…] şi printre oameni, reuşitele constituie întotdeauna excepţia, şi chiar o excepţie ra ră, dacă avem în vedere faptul că omul este animalul al cărui specific nu este încă fi xat. Şi chiar mai rău: cu cât tipul uman care îl reprezintă pe un
om este de un grad mai înalt, cu atât mai mare este improbabilitatea reuşitei sale: hazardul, legea absurdului ce domneşte în economia globală a umanităţii îşi exercită cea mai înspăimântătoare infl uenţă distrugătoare a sa de-a dreptul asupra
oamenilor superiori, ale căror condiţii de viaţă sunt delicate, complexe şi greu previzibile.” (Fr. Nietzsche, Dincolo de bine şi de rău)
Pe baza textului dat, elaborează un eseu, de aproximativ 2-3 pagini, în care să analizezi concepţia despre om a lui Fr. Nietzsche.

În realizarea eseului, vei avea în vedere următoarele repere:
- delimitarea conceptuală a problematicii fi losofi ce a umanului;
- precizarea locului ocupat de Fr. Nietzsche în ansamblul concepţiilor despre om;
- prezentarea concepţiei despre om a lui Fr. Nietzsche;
- prezentarea succintă şi argumentată a unui punct de vedere personal privind concepţia despre om a lui Fr. Nietzsche.

3. Imaginează-ţi o întâlnire între următorii filosofi :
- Nietzsche şi Ţuţea;
- Camus şi Blaga;
- Leibniz şi Blaga;
- Augustin şi Cioran.
Alcătuieşte un scurt dialog posibil între fi losofi i amintiţi mai sus, pe

tematica sensului existenţei umane. În elaborarea dialogului, vei respecta specifi cul fi ecărei concepţii fi losofi ce în parte.

4. Omul este obişnuit să se compare, pentru a-şi surprinde esenţa, cu celelalte vietăţi şi chiar cu Divinitatea creatoare.
În condiţiile evoluţiei cercetării tehnico-ştiinţifi ce actuale, cât de relevantă ar fi lărgirea ariei de raportare a omului la lumea roboţilor şi a calculatoarelor, în
vederea identifi cării specifi cului lui? Care ar fi trăsăturile relevante pentru om, în acest context? Argumentează răspunsul.

EVALUARE SUMARĂ:

1. Precizează sensul noţiunii de natură umană.
2. Menţionează cinci dintre caracteristicile considerate defi nitorii pentru natura umană de către diferiţi fi losofi .
3. Descrie succint oricare dintre răspunsurile fi losofi ce date la întrebarea: Ce este omul?
4. Numeşte două viziuni fi losofi ce despre sensul vieţii, precizând, totodată, o idee prin care acestea se aseamănă şi una prin care ele se deosebesc.
5. Analizează o concepţie fi losofi că referitoare la sensul vieţii, formulând, totodată, şi un punct de vedere personal şi argumentat cu privire la aceasta.
6. Elaborează un eseu, de 1-2 pagini, pe tema: Natura umană şi sensul existenţei omului, sub lupa fi losofi lor.

RECAPITULARE ŞI FIXARE

- Termenul de natură umană vizează ansamblul carac teristicilor care definesc fiinţa u mană, exprimând, astfel, esenţa umană şi diferenţiind-o de cea a altor fiinţe.
- Filosofii identifică originea esenţei şi a demnităţii umane fie în suflet şi în capacitatea omului de a cugeta, fi e în sociabilitate, în capacitatea de a

fabrica unelte sau de a se înţelege pe sine doar prin raportare la celălalt.
- Termenul de sensul vieţii face trimitere la rostul sau scopul vieţii; dacă umanismul clasic oferea o viziune opti mistă, noul umanism oferă o viziune pesimistă asupra vieţii şi sensului ei.

STRUCTURA ESEULUI FILOSOFIC

- Introducere: precizarea importanţei temei date în enunţ; identifi carea interogaţiilor esenţiale pentru tema dată; precizarea ideii principale/tezei ce urmează a fi dezvoltată în eseu; evidenţierea aspectelor principale (a subdiviziunilor) eseului.
- Cuprins: analizarea ideii principale/tezei date; precizarea diferitelor modele de tratare filosofică a temei date; analizarea concepţiilor sau a poziţiilor filosofice presupuse de aceste modele de tratare (prezentarea lor argumentată şi critică); formularea unui punct de vedere personal şi argumentat cu privire la tema dată.
- Concluzie: evidenţierea succintă a soluţiei date problemei analizate; indicarea implicaţiilor mai largi sau a perspectivelor deschise de interogaţiile cu privire la tema eseului.

STRUCTURA ANALIZEI/COMENTARIULUI UNUI TEXT FILOSOFIC

- Introducere: plasarea textului în opera şi în contextul gândirii autorului; precizarea conceptelor esenţiale şi/sau a ideii/ideilor principale din text.
- Cuprins: explicitarea conceptelor esenţiale folosite de autor; analizarea/explicarea argumentelor şi a demonstraţiilor utilizate de autor în susţinerea ideii/ideilor principale; prezentarea succintă a unor puncte de vedere similare şi a unora diferite de abordarea a utorului; formularea unui punct de vedere personal şi argumentat cu privire la ideea/ideile susţinute de autor.
- Concluzie: revenirea asupra soluţiei date problemei de către autor;

plasarea ideii principale susţinute în textul dat, în contextul mai amplu al problematicii abordate.

STRUCTURA STUDIULUI COMPARATIV

- Introducere: precizarea te mei fi losofi ce propuse spre comparare; sublinierea locului şi a importanţei temei în problematica fi losofi că de ansamblu; evidenţierea interogaţiilor esenţi ale pentru temă.
- Cuprins: precizarea concepţiilor filosofice compara te şi a tezelor susţinute de fiecare în parte; analizarea fi ecă reia dintre concepţiile fi losofi ce propuse spre comparare; identificarea şi explicarea similitudinilor şi a deosebirilor dintre concepţiile filosofi ce comparate; explicarea posibilităţii existenţei unor soluţii diferite pentru aceeaşi temă filosofică.
- Concluzie: revenirea asupra temei propuse; sublinierea progresului realizat în tratarea ei faţă de punctul de plecare şi formularea de reflecţii privind variantele rezolutive ale acesteia.

eBACALAUREAT.ro

- Log in
- Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

- HOME
- COMUNITATE
- ARTICOLE
- MATERII
- REZULTATE

Aristotel - Dreptate si merit

- Prima Pagina

- Filosofie

- Aristotel - Dreptate si merit

Subiecte bac filosofie (15)
Lectii (9)

Programa (6)

DREPTATE ŞI MERIT

ARISTOTEL(384 – 322 î.Hr.)

Filosof şi savant grec, născut în Stagira. Elev al lui Platon şi, totodată critic al acestuia. Aristotel consideră că inteligibilul şi sensibilul se află în unitate ca substanţă alcătuită din materie (sensibilul) şi formă (inteligibilul)

Opera sa acoperă toate cunoştinţele timpului, de la logica formalăla biologie, filosofie şi politică. Gândirea sa a fost deosebit de influentă în evul mediu.

Opere principale: Oragonul (trata de logică, domeniu al cărui creator este), Metafizica, Fizica, Politica, Etica Micomahică.

Oamenii de nasc diferiţi, ei diferă fie prin caracteristicile fizice, fie datorită celor intelectuale, acestea dâdu-le individualitate, astefel nu toţi sunt la fel de predispuşi unei acţiuni (ex: nu toţi pot picat la fel de bine ca Picasso, de fapt nu sunt mulţi cei care au talent la pictură, la fel de bine cum nu toţi au caracteristicile necesare pentru a fi numiţi în funcţii de conducere). Ceea ce vrea Aristotel să arate în acest fragment este faptul că la investirea unei persoane într-o funcţie (oricare ar fi aceasta) ar trebui să se ţină cont de calităţile necesare pentru funcţia respectivă şi nu de modul în care acesta se prezintă, arată, etc.

Una dintre cele mai importante idei ce reies din acest fragment este aceea că, asemeni două lucruri diferite, nici calităţile diferite nu se pot compara. Astfel cum nu se poate compara un măr cu un caiet, nici talentul la pictură al unui om nu se poate compara cu talentul altuia la probele sportive. Singurul mod de a face o comparaţie între cei doi este acela de ai

compara în funcţie de calitaţile necesare pentru funcţia dorită. Astfel aşa cum în funcţie de ceea ce avem nevoie alegem între măr şi caiet, dacă dorim realizarea unui portret, de exemplu, cel mai bun pentru aceasta este pictorul, deşi, poate sportivul ar arăta mai bine. Se i-a în considerare talentul acestuia la pictură, deorece poate că şi sportivul poate picta , dar nu la fel de bine ca pictorul.

Acelaţi lucru îl afirmă şi Aristotel prin exemplul cu flautul, astfel mulţi oameni ar putea conduce o ţară (bine sau rău), dar cel mai bine ar conduce unul singur, acela care are calităţile necesare pentru funcţia respectivă şi anume cum precizează autorul : nobleţe, liberate, avere...

Poate că ar puţin cam nedrept să considerăm starea materială ca o calitate necesară pentru funcţia de conducere la data actuală (pot exista oameni care să aibă celelalte calităţi dar să nu dispună de suport material), dar pentru timpul în care a trăit Aristotel aceasta era o calitate foarte importantă (de obicei numai cei care aveau avere deţineau şi studiile care ar fi necesare pentru concucerea unei ţări).

În legătură cu libertate aceasta nu mai este un criteriu de alegere la data actuală pentru că acum **toţi** oamenii se nasc liberi.

Cauta Bottom of Form

Meniu...

ADEVAR SI UTILITATE

Pentru a afla in profunzime utilitatea adevarului trebuie a cunoastem tipurile, formele si manifestarile sale. Numai printr-o analiza minutioasa am putea totusi scoate la iveala aceasta "utilitate" a adevarului, a teoriilor si a veridicitatii cunostintelor stiintifice. Totusi, nu vom putea spune niciodata ca avem o atotcunoastere despre adevar. Si am putea indrazni sa spunem ca aici intervine rolul filosofiei – in a discerne, si in a masura cu o balanta a ratiunii noastre adevarul adevarat de adevarul presupus. Numai asa vom reusi in a deslusi si a profita de acesta.

Adevar – surse si teorii

Una dintre cele mai apreciate clasificari ale teoriilor despre adevar apartin lui Nicholas Rescher, care le imparte in doua mari tipuri: teorii definitioniste, care incearca definirea acestuia si sa raspunda la o intrebare fundamentala – ce este adevarul? ; si teorii criteriale – care propun selectarea unui criteriu, a efectuarii unui test pentru adevar, oferind astfel o solutie pentru stabilirea granitei dintre adevar si fals. O a treia teorie, cea a corespondentei este luata in considerare de majoritatea epistemiologilor, aceasta teorie fiind pentru prima data formata in mod explicit in "Metafizica" lui Aristotel.

Dintre tumultul de teorii despre adevar se desprind trei principale – teoria corespondentei care sustine ca ipotezele, credintele sunt adevarate atunci cand corespund unei realitati independente. Teoria corentei afirma ca credintele sunt adevarate cand se potrivesc bine impreuna, cand se leaga una cu cealalta. Teoria pragmatica sustine ca convingerile sunt adevarate cand intrebuintarea lor permite sa ne indeplinim obiectivele noastre in lume si sa obtinem ceea ce dorim. Urmeaza o dezvoltare a acestor trei teorii, cu un accent pe cea pragmatica.

Teoria corespondentei

Oamenii obisnuiti accepta notiunea de realitate. Aproape oricine este de acord ca exista o suma de fapte independent de gandurile noastre. Conceptul obisnuit de adevar afirma ca exista lucruri si stari care sunt reale. Aceste lucruri reale sunt fundamentul adevarului. Pentru a fi adevarate, credintele noastre trebuie sa infatiseze lucrurile reale, asa cum sunt ele. Adevarul este concordanta intre ceea ce credem si realitatea independenta. Aceasta pozitie este denumita "teoria corepondentei adevarului". Trebuie retinut ca teoria corespondentei adevarului nu ne spune cum sa deducem daca credintele sunt adevarate sau false. Este vorba de o reprezentare a ceea ce este adevarul, nu de un procedeu de expunere a credintelor adevarate. Cum stim daca infatisarea noastra asupra realitatii este exacta sa nu, este o problema ce tine de justificarea adevarului.

Aceste credinte despre lume sunt fundamentele adevarului si falsului (in toate teoriile adevarului, nu doar in teoria corespondentei).

Credintele pot fi adevarate sau false, deoarece ele infatiseaza lumea ca fiind intr-un anume fel iar lumea poate sa fie sau nu in acest fel. Conform teoriei "descrierii" ipotezei, acestea infatiseaza faptele prin intermediul ideilor sau reprezentarilor.

Conform teoriei corespondentei, credintele sunt adevarate deoarece corespund unei realitati independente. Punand alaturi aceste doua teorii, vedem ca adevarul unei credinte este materia ideii sau a reprezentarii, concordand cu realitatea. De fapt, exista doua lucruri – o descriere mentala (reprezentarea sau ideea) si faptele reale din lume – care concorda unul cu altul. Asa cum portretul unei persoane poate sa semene cu acea persoana, tot asa si o reprezentare sau o idee poate fi intocmai cu faptul independent si, deci, adevarata.

Credinta adevarata nu este suficienta pentru cunoastere. Putem avea credinte adevarat fara a avea totusi cunoastere. Adesea este nevoie de ceva mai mult, de o justificare a credintelor. Ratiunea cea mai evidenta este ca cel care crede are nevoie de o procedura prin care sa recunoasca cum ca aceste credinte sunt adevarate. In cazul nostru intotdeauna avem nevoie de o procedura prin care sa demonstram ca ceea ce credem este adevarat. Justificare presupune descoperirea unei proceduri prin care sa dovedim adevarul credintelor noastre. In viata cotidiana oamenii se intreaba, in mod frecvent, daca intr-adevar cunoastem sau nu ceva. Membrii unui juriu pot fi ingrijorati daca stiu, cu adevarat, ca acuzatul este vinovat de crima, dupa cum putem fi ingrijorati daca stim cu adevarat ca portofelul se afla la noi. In asemenea cazuri oamenii sunt preocupati de adevarul credintelor lor (daca acuzatul a comis crima, si daca portofelul noastru s-a pierdut). Este nevoie in acest caz, de dovezi care sa stabileasca daca credintele noastre sunt adevarate. Credintele pot fi adevarate chiar in lipsa evidentelor, dar ce crede nu poate fi sigur in afara ratiunilor suficiente.

Teoria coerentei:

Conceptul obisnuit de adevar, concordanta cu realitatea, ne poate duce la gandul ca idealistii nu au conceptul de adevar, din moment ce neaga

existenta unei realitati independente. Cu toate acestea, idealistii au elaborat o prezentare alternativa a adevarului: adevarul este consistenta reciproca a ideilor. Aceasta este numita de obicei "teoria coerenta a adevarului". Conceptul de coerenta nu este definit precis, dar ideea fundamentala este ca teoriile si ipotezele se leaga impreuna. Coerenta este reciprocitatea relatiei dintre parti, ca intr-un joc de puzzle. Crezurile noastre sunt intocmai ca piesele diferite dintr-un joc de puzzle, care sunt toate amestecate. Unele se potrivesc cu altele, in timp ce altele nu pot fi potrivite cu celelalte. Scopul este de a alcatui un ansamblu cat mai complet.

Pentru a realiza acest lucru, trebuie sa aruncam unele piese – credinte – care nu se potrivesc si sa cerem unele piese noi. Ceea ce gandim de obicei despre realitate, se aseaza intr-un numar cat mai mare de credinte/ipoteze consistente. Ele formeaza o conceptie coerenta despre lume, chiar daca aceste opinii nu sunt o lume independenta si deci sunt un adevar. De pilda, credinta ca o camera are pereti pare sa fie adevarata, pentru ca este coerenta cu ceea ce vedem, cu ceea ce putem atinge, cu ceea ce stim despre alte camere si cu multe alte lucruri pe care le credem. Daca credem ca peretii camerei sunt flexibili, acea opinie este falsa, deoarece este inconsistenta cu toate celelalte credinte si perceptii ale noastre (nu putem intinde peretii, iar daca ii apasam, ei nu se vor indoi s.a.m.d.).

Coerenta celor ce credem este o parte importanta a justificarii opiniilor. Sustinatorii teoriei corespondentei adevarului accepta coerenta ca pe o cale importanta pentru a afla care credinte sunt adevarate si care sunt false. Cu toate acestea, ei neaga ca adevarul consta numai in coerenta credintelor. Mai degraba, sustin ca rigurozitatea credintelor este o cale importanta de a descoperi daca credintele noastre corespund cu o realitate independenta.

Teoria pragmatica si pragmatismul.

"Metafizica este un subiect mai mult curios decat folositor" (Charles S. Peirce)

Pragmatismul – orientare filosofica afirmata pe terenul gandirii americane a avut ca reprezentanti mai de seama pe Charles S. Pierce (1839-1914), J. Dewey (1859-1952), W. James (1842-1910), F.C.S. Schiller (1864-

1937). Acesta incearca sa legitimeze interesul pentru utilitatea adevarului venind cu solutii ce vor sa puna de acord spiritul uman cu dificultatile experientei cotidiene. Pragmatistii au aratat ca in adaptarea sa la mediul natural si social, omul se afla in fata unor situatii problematice – care sunt stari obiective ale activitatilor umane incarcate cu deruta, nesiguranta, confuzie, cautari care solicita judecata din partea omului. Viata este astfel vazuta de catre pragmatisti ca o continua transformare a situatiilor problematice in situatii neproblematice, rezolvate.

"**Pragmatic"** inseamna conform actiunii, in serviciul practicii, orientat spre conexiunea disponibilitatilor personale si a consecintelor actiunii. Aceasta nu trebuie sa conduca la confuzia intre <> si <>: <> (gr.: actiune) si <> (gr. *practiktikos*, referitor la actiune) se deosebesc si prin faptul ca <> se leaga si de <> (<>, spre deosebire de <>), tinzand mai mult catre actiunea comportamentala, etica. In acest sens, istoriceste, pe filiera kantiana a <>, s-a ajuns treptat la delimitarea unui tip de rationalitate, definit nu doar in sens etic – comportamental, ci si actional in genere, ceea ce a condus la <> (teoria actiunii eficiente). Intr-o abordare istorica, <> reda grecescul *pragmatikos*, ceea ce s-ar descrie prin versat (priceput, incercat) in afaceri (in indeletniciri practice), si ar insemna: 1. apt pentru actiune, servind practicii, practic, angajat practic; 2. servind bunastarii publice, folosului general " (Alexandru Boboc).

Cunostiintele sunt apreciate in functie de capacitatea lor de a ne orienta in experienta, producerea convingerii asupra valorii de adevar a acestora avand trei proprietati:

1. de a fi ceva de care suntem constienti;
2. de a potoli framantarea declansata de indoiala
3. de a implica instituirea in natura noastra a unei reguli de actiune

(a unei deprinderi)

Peirce a pus sub semnul intrebarii anumite presupozitii metafizice de origine carteziana si prin propozitiile, postulatele sale am putea spune, sunt afirmate unele principii noi privind filosofia pragmatista: "1. Nu avem o capacitate de Introspectie, ci intreaga cunoastere a lumii interne este derivata prin rationare ipotetica din cunoasterea pe care o avem despre

faptele externe. 2. Nu avem o capacitate de Intuitie, ci orice cunostiinta este determinata logic de cunostiintele anterioare. 3. Nu avem capacitatea de a gandi fara semne. 4. Nu avem un concept al cognoscibilului absolut." Prin intermediul semnelor gandim si cunoastem nu o realitate in sine, ci realul asa cum se prezinta si exista pentru noi – acel real inepuizabil exista independent de vointa si capriciile umane, insa el ne este accesibil prin rationare. "Originea insasi a conceptului realitatii arata ca el implica in mod esential ideea unei comunitati, a unei comunitati fara limite precise si capabila de o crestere definita a cunoasterii." Disputa dintre adevar si falsitate este permanenta si la pragmatisti.

Semnificatia rationala a unui cuvant sau a unei expresii, consta exclusiv in relevanta sa imaginabila asupra conduitei vietii. Dupa W. James, metoda pragmatica consta in incercarea de a interpreta orice conceptie in functie de consecintele sale practice, o metoda ce se combina insa cu o "teorie genetica a adevarului" care intelege adevarul ca instrument al actiunii. Conceptul de adevar la James nu mai desemneaza corespondenta dintre continutul cognitiv-informational al enunturilor noastre si starile de fapt obiective la care se refera, ci semnifica o corespondenta intre ideile noastre si consecintele, succesul, eficienta pe care ni le procura prin aplicarea lor in actiune. Adevarul unei teorii, al unei propozitii consta in utilitatea la care acestea ne conduc; el nu este anterior verificarii, ci este produs de insusi procesul experientei; un enunt nu are calitate nici de adevar, nici de fals inaintea verficarii sale, ci adevarul sau falsul sunt calitati pe care noi i le conferim in functie de rezultatele, efectele obtinute in actiune.

Metoda pragmatica consta (dupa James) in a "deturna privirile noastre de la lucrurile prime, principii prime, categorii, necesitati presupuse pentru a ne orienta spre lucrurile ultime, spre rezultate, consecinte, fapte." Realitatea este redusa la campul experientei subiective, pe fondul unei viziuni pluraliste asupra lumii si adevarului; daca adevarul este echivalent cu utilul rezulta ca nu exista un singur adevar esential, ci adevaruri existentiale, dependente de multiplicitatea experientelor in care este antrenat spiritul uman. Pragmatismul apeleaza la practica drept criteriu al

verficarii cunostintelor. Pragmatismul lui James sustine comuna convingere: "cati oameni atatea adevaruri".

Dewey incearca o omogenizare a unor elemente oarecum distincte: cunoasterii, fapte valori.Valoarea este identificata nu cu dorinta, ci cu ceea ce este dezirabil. Impresiile si optiunile spontane nu afirma prin ele insele valoarea morala, tocmai pentru ca sunt propulsate de instincte, deprinderi, obisnuinte. Vorbirea nu este o simpla comunicare si /sau numai comunicare, ci insusi gandul care invaluie, tatoneaza, infrunta interogativ realitatea empirica, in aceste conditii valoarea fiind un fapt de un fel aparte. Dewey este constient ca in morala sunt prezente principii, valori, idealuri, dar apreciaza ca toate acestea pot fi epuizate in acelasi fel in care se raporteaza la obiectul lor stiintele naturii. In acelasi sens cu W.James, J. Dewey apreciaza ca valorile vizeaza nu ceea ce dorim, ci ceea ce este dezirabil; nu ceea ce pretuim, ci ceea ce merita pretuit; nu ceea ce ne satisface, ci ceea ce este satisfacator; nu ceea ce ne intereseaza, ci ceea ce trebuie sa ne intereseze.

Metoda pragmatica sta la temelia unei conceptii filosofice pentru care realitatea nu este ceva dat o data pentru totdeauna, static, inchis, ci proces, devenire, creatie continua, deci un curs de fapte in plina desfasurare.

eBACALAUREAT.ro

- Log in
- Teste Bacalaureat online Gratis!

Cauta

- HOME
- COMUNITATE
- ARTICOLE
- MATERII
- REZULTATE

Adevar si Eroare

- Prima Pagina

- Filosofie

- Adevar si Eroare

Subiecte bac filosofie (15)
Lectii (9)

Programa (6)

ADEVAR SI EROARE

“Adevar” si “Eroare” pe langa semnificatia lor logica sau teoretica, au si un adanc rasunet in totalitatea vietii umane. Dupa cum se accentueaza taria adevarului sau slabiciunea lui, deci taria erorii, viata erorii in intregul ei dobadeste un colorit obtimist sau psimist. Atitudinea obtimista incepe prin a constata plina de incredere ca orice gandire umana prin chiar esenta ei se indreapta spre sine catrea adevar, e croita oarecum pe masura adevarului , insa ea trebuie sa conceada faptul ca atare greu de explicat, anume ca mai rar sau mai des gandirea se abate de la linia adevarului, ca rataceste, decade, se “corupe”, si asfel alineca in “eroare” si “falsitate”. Eroarea se infatiseaza ca o dureroasa infangere pentru intelect si ca o mare umilinta pentru omul ce se straduieste sa cunoasca.

Atitudinea pesimista porneste de la o drapta constatare. Se vorbeste de “Legi ale gandirii”, ca si cum aceastea ar fi cea mai buna straja impotriva erorii. Totusi, in ciuda acestor legi, omul nu numai ca greseste, dar se pare ca insasi conditia sa obisnuita e ratacirea, eroarea. Daca am aduna toate ideiile adevarate si false care au fost imbratisate de omenire de cand exista ea am constata ca suma ideilor false este cu mult mai considerabila. Nu

adevarul e regula; nu eronarea, ci adevarul e exceptia. Leibniz, in cartea sa “Ibidem” (pag. 280) afirma ca adevarul e mai mult o recompensa decat un privilegiu.

Incheierea pesimista si gaseste explicatia tocmai in teoria cunostiintei dominata de la cei vechi pana astazi : Gandirea e o activitate interna sau o spontaneitate. Daca a gandi inseamna a fi activ, a constri s chiar a crea, atunci, cu toata ingradirea asa numitelor “legi” sau “principii logice”, gandirea asemenea vointei poate depasi hotarele disciplinare in numele libertatii sau spontaneitatii, deci rataceste. Activitatea gandirii, in sensul traditional al acestei notiuni, pledeaza mai degraba in favoarea erori decat a adevarului. Agandi, pe scurt, e a “simboliza”, a falsifica.

Noi cunoasteam numai ce construim, “sintetizam”, “cream”, fabircam in interior sau punem de la noi, iar rodul activitatii interne , obiectul, e un simplu “fenomen”, o modificare a subiectului, straina de “lucru de sine”, de realitatea absoluta, care se refuza cunostiintei.

Intre adevar si eroare nu se casca prapastia pe care atatia, fara poate sa o doreasca , o releva nu fara oarecare sadisfactie, in scopul de a ingenunchia “orgoliul uman”. Brochard, cu toata insuficeinta talmacirii sale, e indreptatit sa scrie cele ce urmaza : “In realitate, daca privim in originea lor pe unul si altul, adevarul si neadevarul nu se deosebeste radical. Spiritul nu se regaseste intr-o stare diferita cum au admis atatia filozofi. Cand gandeste adevarul si cand gandeste eroarea; ratiunea si imagineatia nu sunt doua facultati eterogene si contrare; ele se exercita laolalta. Spiritul in el e insusi indeiferent adevarului si falsului; el gandeste pe unul si pe celalat. Ratiunea nu e o intuitie fara gres; ea nu e inlantuita de existenta si incremenita in contemplatia existentei. Ea e o forma abstracta si mobila, deopotriva capabila de a se atatsa la ceea ce este ca si la ceea ce nu este. Dar aceasta mobilitate e mama erorilor; nu trebuie uitat insa ca ea e de asenea su conditia descoperiirii adevarului. ”

Nu sunt oare siguranta (credinta) si avdearul termeni achivalenti ? – se intreaba emile Boutroux. “nu spunem noi aproape indiferent: eu sunt sigur, aceasta e sigur, aceasta e adevarul ? Putem fi oare real siguri de altceva decat de adevar ? Si adevarul indata ce e perceput, nu da nastere la siguranta?”

Cea dintai greutate si cea mai de temut in problema adevarului sunt o buna insirare a datelor cerute de problema si o exacta poztite a problemei insasi. Este adevarul (sau eronarea) un termen de esenta , o proprietate care poate fi privita in sine chiar daca nu exista in sine – desi nu ar fi privit in sine e adesea socotit cu a exista in sine, deci cu a fi o substanta -, sau chiar e un termen de relatie? Asadar, adevarul exprima o proprietate, ce se afla in unitate cu altceva sau e un simplu raport.

Adevarul este o proprietate intrisecta a gandirii sau a cunostiintei sau, cu o expresia mai rastica, adevarul e o existenta subiectiva. La capatul acestei solutii sta subiectivitatea sau antropomorfizarea adevarului. Adevarul ca proprietate a constiintei istoriceste este cunoscut sub doua acceptii : adevarul-notiune si adevarul-judecata (inclusiv rationament sau deductie). Potrivit primei acceptii adevarul apartine oricarei reprezantari active sau oricarei veritabile idei, cum sustine de pilda spinoza: ideea nu e pura imaginatie sau “pictura muta”, ci include in sine o afirmatia a adevarului si o negatie a erorii. De la Aristrotel s-a incetatenit a doua acceptie: o idee izolata, oricat ar fi de “activa” sau afirmativa nu e nici adevarata, nici falsa, ci este sau nu este, e data sau nu ; adeva si eroare sunt proprietati ale judecatii care afirma sau neaga ceva (predicatul) despre altceva (subiectul), chiar daca verbal judecata e exprimata printr-un singur cuvant , ca in asa-numitele impersonale : tuna, ploua, foc. Acesta din urma interpretare este cea mai obisnuita : adevarul apartine cunostiintei sau gandirii ca judecata.

Cunostiinta nu e un duplicat al obiectului, ci e insuri obiectul , intrucat e cunoscut sau determinat de gandire, si anume determinat asa cum el este in alcatuirea lui intima . Obiectul, pentru ca sa fie determinat de gandire,

trebuie mai inainte sa fie avut, adica trebuie sa fine intr-o relatie psihofizica cu subiectul, cu “omul”. Relatia psihofizica r secundara si nu ne scoate, scum crede idealismul, din lumea obiectelor, ea “vehiculeaza” obiectul pentru ca mai apoi gandirea sa-l calsifice, asha cum e el dat. Aceasta constatare prezinta o mare inseamnatate pentru defnitia adevarului.